فرانسوا شاتليه

تاريخ الايديولوجيات

الجزء الثاني

مِنَ ٱلكَنيسَةِ إِلَىٰ ٱلدَّوْلَة

مِنَ ٱلقَرنِ ٱلتَّاسِعِ إِلَىٰ ٱلقَرنِ ٱلسَّابِعَ عَشَرْ

ترجمة : الدكتور أنطون حمصي

دراسات فكرية ٢٨

دراســـات فكريـــة
« ٢٨ »

تاريخ الايديولوجيات = HISTOIRE DES IDÉOLOGIES / فرانسوا شاتليه؛ ترجمة أنطون حمصي . - دمشق : وزارة الثقافة ، ١٩٩٧. - ٣ج؛ ٢٤سم . - (دراسات فكرية؛ ٢٨).

الجزء الأول : العوالم الالهية حتى القرن الثامن الميلادي
والثاني . من الكنيسة إلى الدولة من القرن التاسع إلى القرن السابع عشر
والثالث: المعرفة والسلطة من القرن الثامن عشر الى القرن العشرين

١- ١٠١ ش ا ت ت ٢- ١٠ر٣٢٠ ش ا ت ت ٣- العنوان
٤- العنوان الموازي ٥- شاتليه ٦- حمصي ٧- السلسلة
مكتبة الأسد

الايداع القانوني : ع - ٥٢٠/ ٤/ ١٩٩٧

فرانسوا شاتليه

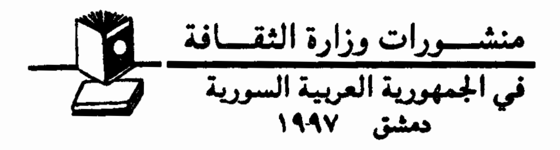
تاريخ الايديولوجيات

مِنَ الكَنيسَةِ إلى الدَّوْلَة

مِنَ القرنِ التَّاسِعِ إلى القرنِ السَّابِعِ عشَرْ

الجزء الثاني

ترجمة : الدكتور أنطون حمصي



منشــورات وزارة الثقــافة
في الجمهورية العربية السورية
دمشق ١٩٩٧

العنوان الأصلي للكتاب :

HISTOIRE des IDÉOLOGIES

sous la direction de

FRANÇOIS CHÂTELET

2

De l'Église à l'État
du IX^{e} au XVII^{e} Siècle

مقدمة الجزء الثاني

من الكنيسة إلى الدولة : ان مثل هذا التعبير المتخذ عنوانا لمجموعة ابحاث يبقى خطها ، بالضرورة ، زمنيا يمكن ان يوحي بالفكرة القائلة ان نوعا من المنطق يقود ، حتما ، من صورة إلى اخرى ، من سلطة غريغوريوس الكبير إلى عهد لويس الرابع عشر ، يتطور تحت وفرة الاحداث والمذهب . وفرضية مثل هذه الصيرورة مغرية : فقد جرى تبنيها مرات عديدة ، والصيغ نفسها التي نقسر على استعمالها من اجل ان يفهمنا الاخرون ، صيغ نهاية العصر القديم والعصر الوسيط والنهضة والازمنة الحديثة ، تسهم في اسباغ التماسك عليها حتى عندما يكون المرء قد قرر الارتياب بها . وهي تمتاز ، فضلا عن ذلك ، من حيث كونها تستدل على الواقع من مبدأ تطور ، باتاحة اتخاذ مواقف : فقد وجد ، فيها ، بعضهم فرصة للاسف على زوال شراكة روحية متناغمة ، ووجد ، فيها ، بعضهم الاخر فرصة للاحتفاء بانتصار مجتمع البشر ، شيئا فشيئا ، على الاكذوبة الغيبية ، ووجد ، فيها ، آخرون ، ايضا ، الفرصة من اجل ان يحصوا ، ديالكتيكيا وضمن منظور تقدم عام للبشرية ، الضربات المتبادلة ويقيسوا مزايا هذه التحولات وعواقبها .

الا ان شيئا من ذلك لايظهر . فتحليلات هذا الجزء الثاني من « تاريخ الايديولوجيات » — شأنها في ذلك شأن تحليلات الجزء الاول المكرس

لحقبة اكثر اتساعا ، تاريخيا وجغرافيا — تبرز ، بقدر ماتفلت من شرور فلسفة التاريخ — وهو امر يبقى بالغ الصعوبة كما سنتبين من قراءة الصفحات التالية —، الفكرة القائلة ان ما من منطق وحداني يسود هذه التغيرات وان قابلية الفهم التي يمكن ويجب ادخالها فيها تنتمي ، بكاملها ، إلى رسم علامات . فكل تشكيلة افكار ، كل منظومة تبرير للشرعية السياسية ، كل مذهب لاهوتي أو فلسفي ، حتى عندما يبدو لنا رديء البنيان ومبهماً ، كافية في زمانها . انها ، بصورة ما ، مليئة . وبعبارة اضبط ، ومن اجل تجنب صورة البيضة التي تجر معها مدلول الكلية ، نقول انها كثيفة وكثة كدغل كثيف . ولاينقصها شيء يأتي تسلسل« تاريخ الافكار » ليسد مكانه . فلا يجري تكميل نظرية علاقات تبعية مدينة البشر الانتولوجية والسياسية لمدينة الله أو تصحيحها أو تجاوزها من جانب تصور توما الاكويني للنظامين فوق الطبيعي والطبيعي . انه مختلف من حيث الهدف ، من حيث التركيب ، من حيث الوظيفة . . .

وقوام الفرق هذا يعود ، جذريا ، إلى كون الايديولوجيات أو تشكيلات الافكار ، قبل كل شيء ، تبريرات لشرعية ، إلى كونها تسير كأدوات اقناع وافحام واخضاع وانها مغمورة ، كليا ، في الممارسات الاجتماعية بسبب كونها مستقلة ، كليا ، في اقتصادها الاستدلالي . وبما انها نتائج صراعات على السلطة وعناصر من هذه الصراعات من حيث كونها ، بصورة رئيسية ، عن طريق المؤسسات التي تفرزها ، فإنها تنتمي انتماء كاملا إلى حاضرها التاريخي والمحلي . ولاشيء يدحضها سوى انهيار القوى السياسية التي تدعمها أو التي استولت عليها . ولايوجد أي سبب وحيد من أجل أن يقابل فشل إحدى

هذه القوى ، بالضرورة ، نقص مفهومي لـ « مذهبها » ، أي خطأ . وحتى او كان مطمئنا للذين مهنتهم التفكير ، فانه لم يظهر أن مايبينه التاريخ يثبته المفهوم بالضرورة نفسها .

أن مايطلب إلى الايديولوجيين تبرير شرعيته هو خليط من الممارسات — كل مجموعة من الوحدات الواسعة أو الصغيرة ، الفعالة أو العاطلة (المملكة كمجلس للوجهاء ، جماعة المسيحيين كأحد المجامع) — ، من النزاعات الواسعة أو الخفية ، من المصالح المتعارضة أو المتحدة ، من رغبات تتأرجح وأخرى تثبت . وابرع الايديولوجيين يخترعون ، واذا حلوا مسائل ، فإن ذلك يتم في مكانهم الاستدلالي الخاص . وبراعتهم في الاختراع والحل — عبقريتهم — لاتقضي ، ابدا ، أن ينتصروا . فقد غلب العبقري برنار كليرفو ، سياسيا ، ابيلار الذي لايقل عنه عبقرية . وليس ماهو قبل وما هو بعد — اوغسطين ، توما الاكويني ، غيوم دوكهام — مدموغين بأي نزوع إلى التقدم . فليست هناك مراحل للفكر .

ولايعني ذلك انه ليس من حق مثل هذا البحث — وواجبه — أن يقيم مقارنات ويدخل فقرات ايضاحية ، بل أن ذلك مصدر اهميته الرئيسي شريطة أن يبقى في اذهاننا انه لايمكن تجميع هذه الفقرات لتشكيل « انطولوجيا تاريخية » — حتى ولو كانت سلبية (اذا لم يحصل ربح فلم تحدث خسارة !) . ذلك ان لهذه الايديولوجيات تاثيرات محدودة وهامة ، في المستوى الاستدلالي اولا . فسوف نرى ، مثلا ، أن تبشير بولس ، رسول « الامم » ، والتأمل الاوغسطيني اللذين يبذران ، فكريا ، القوى السياسية للبابوية ويساعدان تظاهراتها ينشئان

مسألة اصول جديدة تماما – بالنسبة لمسألة « الابرشية » (البداية) التي كان يطرحها القدامى على أنفسهم – عندما يؤكدان ، مدعومين بالرؤيا ، ان كل سلطة آتية من عند الله . ومنذ ذلك الحين ، سوف يؤلف مصطلح « بوتيستاس » اللاتيني محورا للفكر القروسطي وذلك حتى عصر النهضة وحتى منظري الدولة ذات السيادة . واذا كان هناك منطق – خارجي تماماً – لهـذه النصوص حول عنوان « من الكنيسة إلى الدولة » فأنه يجد مبدأه هنا حقا .

ان موضوع العلاقة بين البوتيستاس والسلطة الفعلية – التي نعرف ان تشطيرها إلى روحية وزمنية من قبيل التجريد – هو الذي يمكن ، انطلاقا منه ، فهم افضل للصراع بين البابوات والاباطرة ، الصراع الذي يتشابك ، فيه ، بصورة حميمة في كل الحالات ، البرهان والقوة الغاشمة . ومنذ ذلك الحين ، يتسلل مدلول البوتيستاس الذي لم يعد ممكنا تعيين موقعه على مستوى الاستدلالية وحدها إلى المؤسسات وعملها – وهذا هو الوجه الثاني لتدخل الايديولوجيات . وبذلك بالذات ، سوف يعدل ، استدلاليا ، المدلول المتنازع مع مااسميناه خليط الممارسات . وسوف يلاحظ البابوات ، برعايته ، انهم منشغلون بسلطات الاساقفة الاقليمية أو ، فيما بعد ، بالرهبانيات وان تلك السلطة التي لاينازعهم عليها احد ولكنها غدت دون أي اثر قد اصبحت باطلة . اما بالنسبة للاباطرة فانهم قد لاحظوا ، بسرعة كبيرة ، ان الوعاء الواقعي لنجعهم موجود في قدرتهم على فرض انفسهم على مملكتهم – بما في ذلك اقليميا – بقدر ماهو موجود ، تقريبا ، في القوة التي يكونون قد نجحوا في امتلاكها : تنظيم الجيش لجعله « عملياتيا » ، وضع نظام للعقوبات ، تأمين الاموال ، تعريف السواء الاجتماعي الخ . . . وان ذلك يجري

بصعوبة يزيد فيها انه تأتي برهة معينة – برهة توما الاكويني – يجب فيها ، وقد استبقيت فكرة البوتيستاس ، الاعتراف بتعايش نظامين ، فوق الطبيعي والطبيعي . . .

وانه لطويل ومعقد ذلك التاريخ الذي يتيح جعل الواقعة الحاسمة مفهومة. وهذه الواقعة هي ان هذه الفكرة التي استعيدت وشوهت وجمدت وضخمت باستمرار هي التي اخترع ، في ضوئها ، في القرنين السادس عشر والسابع عشر ، المفهوم الذي تقتضيه ممارسات السلطة المركزية في تلك الازمنة ، مفهوم السيادة . وفي هذا الصدد ، تبين تحليلات جيرار ميريه وبيير – فرانسوا مورو ، جيدا ، ان هذا الاختراع لم يكن واقعا في « مجرى التاريخ » لكونه يترافق بالتباس عميق : فالمنطق السليم يقول ان علمنة البوتيستاس – مختلطة بممارستها كسلطة فعلية تحت وجوه الدولة – تقتضي ، « اقتصاديا » ، الملكية الجماعية . الا ان القوى السياسية للملاكين الخاصة ، مع التواطؤ الاستدلالي لجون لوك ، هي التي ضمنت ، تاريخيا ، نجاحها التاريخي . ولكن من المناسب ، دون شك ، لنبدأ بهذه الرواية ، ان نتباعد عن هذه الاساطير التي تعتم ، بشكل غريب ، منذ القرن الماضي ، على فكر تلك الفترة ، وعن اسطورتي الغرب والمسيحية اولا . . .

فرانسوا شاتليه

الفصل الأول

المسيحية

– ١ –

ايديولوجية الغرب

معنى اسطورة عضوية

جيرار ميريه

اسطورة عضوية

يدل « الغرب » على نقطة في الافق تغيب ، فيها ، الشمس ، أي تختفي عن الانظار في البرهة نفسها التي كان يبدو ، فيها ، بلوغها ممكنا . وهي تغير مكانها بقدر مانقترب منها . وبالتالي ، فليس الغرب موضعا جغرافيا . فهو ، اولا ، وقبل أن يكون اقليماً يمكن اجتياز مساحته كما نشاء ، موضع اسطوري – المسكن الليلي للشمس . وهو لايصبح ، بالفعل ، اقليماً الا عندما تشرق الشمس . فليس للغرب ، اذن ، قوة ابدا : وما هي قوة نقطة ما دون رافعة ؟ والغرب ، وحده ، لايرفع العالم . وعند ذلك ، فان الكلمة لاتعبر الا عن الاعتقاد بمغيب الشمس فقط ، أي عن الوثوق ، فعلا ، بأن الغد سيبدأ من جديد ، وبأن الشمس ستشرق غدا لتنير الاعمال والايام وتغذيها . ولكن ، هاهي الاسطورة تتكاثف والنقطة في الافق تتجسد : فالغرب يصبح شيئا ما ، والاسطورة تصبح عضوية ، تقوى باملائها انواع السلوك ، بفرضها المعتقدات ، بكشفها عن المؤكدات . ومع الغرب ، يكتشف العالم ذاته : فهو الذي لم يكن سوى نقطة مترددة في الافق قد اصبح كل الافق :

ماهو الافق ؟ انه التقسيم إلى سماء وارض ، السماء في الاعلى ، والارض في الاسفل انه تقسيم العالم ، الترتيب الشاقولي لكل شيء . على هذا النحو ، فقط ، يصبح الغرب مفهوما ، أي واقعيا . انه التقسيم الافقي للعالم ، توزيع الارض عند منتصف ليل الشمس . انه صوة ، فصل افقي : شرق – غرب ، مشرق – مغرب ، ظلام ونور ، وفي هذه القسمة الهائلة ، لايكون البشر هنا هم انفسهم البشر هناك ، وليست الارض هي نفسها ايضا ، خصوبة هنا وقحط هناك والروح ليست ، بدورها ، هي نفسها : رؤيا هنا وجهل لله الحقيقي هناك . وسوف تكتسب الاسطورة العضوية،وهي تنمو ، العناصر نفسها ، أي تسيطر عليها . فالمحيط المحدود بالقارتين ، القديمة والجديدة ، سوف يمتد بالغرب – الذي لم يكن ، حتى ذلك الحين ، سوى ارض ثابتة – حتى الماء . وهذا الجانب – هذا الجانب من الافق – هو ، فضلا عن ذلك ، الجانب الذي سيدهم الغرب ، منه ، الشرق .

تلك هي ، اذن ، الاسطورة وهي ، في مبدئها ، اسطورة ترتيب العالم وتقسيمه افقيا . واذا كنا قد سميناها « عضوية » ، فذلك لانها تغذي تاريخا يستمد منها قوته . فالغرب ، الاسطورة العضوية ، لايتغير بفعل المدة ، وليس للزمن عليه تاثير . و « الدفاع » المقدس عن الغرب هو ، دائما ، في جدول الاعمال بالنسبة لبعضهم ، وتلك اسطورة عضوية ايضا لانها موضع نصوص لاتحصى تمس كيان ملايين البشر وشرطهم .

وليس الغرب اقليما الا لانه اسم : اسم مشترك بين سكان قارة ، اسم مشترك لاعرافهم ، اسم مشترك لنظام حكمهم ، اسم مشترك

لالهم . واذا كان « الغرب » يملك قوة ، فذلك لانه المقياس والمرجع الدائم : فاسمه هو اسم اصل . وفي حين يكون الشرق موضعا يختلط ، فيه ، كل شيء بكل شيء ، فان الغرب هو ارض الوضوح والفرق والتحليل : انه لايحب الخلط . وهو يسمى اسطورة عضوية من هذا الجانب ايضا . وبما انه انفصل ، في البدء ، عن الشرق الذي لايرمي الا إلى ترويضه ، فقد نسب إلى نفسه سلطة تمدين : فالوثنيون والكفار والهراطقة والمتوحشون وغيرهم من البرابرة يجب أن يخرجوا من الظلمة بالحق أو بالقوة وأن يعمّدوا اذا امكن ذلك ، الا انهم يجب أن يبقوا في خارجية الشرق البعيد المصنوع من اسرار دنسة ، من بخور وخلائط متعددة . فالنور في الغرب ترد عليه الظلمة في الشرق .

ويصبح الغرب ، بقدر مايتجسد ، اسطورة عضوية حقا : والذين تجعلهم الاسطورة يحيون لايعودون يفكرون فيها ، انها فكرهم . وبما انه خارج المدة ، فليس له تاريخ على اعتبار انه التاريخ نفسه . واسمه هو اسم البشر والاشياء التي تجد ، بفضله ، هويتها . واخيرا ، فإن الاراضي والطباع والاعراف مميزة ، موزعة : فالعالم ليس واحدا ، وهناك الذات والاخرون .

فإذا كان « الغرب » ، إذن ، اسطورة ، اسطورة عضوية تاسيسية ، فذلك لان الغرب ليس ، دونها ، الا ذاته : مكان جغرافي . الا أن الغرب الذي اشرنا إلى كونه يدفع ، رمزيا ، الانفصال الافقي بين ترتيبين للعالم قد توطد ، على وجه الدقة ، من خلال ايديولوجيات الانتماء إلى الغرب . واذا لم يكن للاسطورة ، ذاتها ، تاريخ (وهي ، بوصفها كذلك ، تتكون دفعة واحدة) ، الا انها حاملة لتاريخ : فهي

تدعمه وتعطيه بنيته . وقد ادت الاسطورة ، في حياة البشر الاجتماعية ، إلى ايديولوجيات ، إلى مجموعات متجانسة من الدلالات الصلة المشتركة بينها هي اسطورة الغرب . فالايديولوجيات هي اداة الاسطورة ، وهذه الاخيرة مقرؤة وحية ، اذن ، في الخطابات والممارسات التي تعبر عنها متحدثة بلغتها . والاسطورة هي التي تبنين التصورات وتعطي المذاهب تماسكها . ولن يكون للاسطورة وجود دون الايديولوجيات التي تكشفها لذاتها ، وفي الوقت نفسه للبشر الذين يعيشونها ويتعرفون على ذواتهم فيها لانهم يجدون ، فيها ، هويتهم الثقافية . فوظيفتها هي ، فعلا ، اتاحة صيرورة قابلة للتعيين كتاريخ : انها الاسطورة التأسيسية التي لم تكن المسيحية (وتصور القوة الذي يرتبط بها) لتنجح في الحياة « الاجتماعية » التاريخية لولاها .

واذا كان الغرب « المسيحي » قد خسر شيئا من قوته لصالح ايديولوجية مترابطة ومعلمنة ولكنها ، على كل حال ، تنطلق منه — الايديولوجية التي يدور ، فيها ، الأمر حول « العالم الحر » مثلا — فذلك لايفعل شيئا خلاف تاكيده للامر : انه الاسطورة التاسيسية التي تسمح بتعيين هوية التصورات التي تعمر تاريخنا . واليوم ، وحيث توجد الايديولوجية المسيحية — وهي كذلك لأنها مازالت في الذاكرة — توجد ، دائما ، اسطورة للغرب ، حية تماما وكما لو انها ولدت توا . ومازالت كتب التاريخ تعلم ماتنضجه استراتيجيات القيادات : أي انه يوجد ، في مكان ما في العالم ، « غرب ، يدافع عنه ويحميه ، من أجل ، قيمه » ، ميثاق اطلسي .

فالأسطورة عاشت ، اذن ، تاريخياً ، في النصوص الايديولوجية لاوروبا (التي لم تكن ، في العصور القديمة ، سوى اقليم بربري) ، أي ، واقعا ، في النصوص عن تفوقها وسموها . إلا أن هناك ، بين اوروبا القديمة واوروبا الحديثة ، توسط المسيحية ، أي اعلاء شأن الغرب : فهذه الاسطورة التي يمكن أن تسمى عاطفية تفترض « تقويما » . و « نجاحها » يقوم على اعطاء وزن لهذا التقويم : فاوروبا (المسيحية) هي الاسطورة التي اصبحت اقليما . وكلمة « غرب » كانت معروفة جيدا في العصور القديمة . اما الشيء ، فهو قروسطي في اصله ، ولكنه ليس كذلك في خلفيته : فالقرن العشرون يبقى مطبوعا ، تماما ، باسمه : ومهما يكن من أمر ، فإن العصر الوسيط المسيحي هو ، مع ذلك ، الذي صنع من كلمة بسيطة اسما .

الا انه ليس للاسطورة ، من حيث هي كذلك ، قوة ، بل هي تكتسبها من خلال الايديولوجيات التي تثيرها والتي تجد ، فيها ، العنصر الذي لم تكن ، لولاه ، سوى نصوص فارغة ، الذي كانت قسمة العالم ، دونه ، تبقى اسطورية ، كما تبقى الحدود مبهمة والعقيدة دون عمق والرؤيا دون نور . والمدة الطويلة ، الطويلة جدا ، هي صيغة الاسطورة التي تبنين تاريخا متعددا من حيث الزمانيات التي تعبره . وسواء اكان دنيويا أم مقدسا ذلك التاريخ الذي ليس هو ، في نهاية المطاف ، سوى التحقيق الدنيوي للاسطورة ، فان مايهمنا هو أن تكون هذه الحياة التاريخية هي تلك التي عاشتها ومازالت تعيشها ملايين عديدة من البشر الذين القت بهم صدفة ولادة على الارض في هذه النقطة من الافق التي تغيب ، فيها ، الشمس .

الا اننا نخطىء كثيراً اذا اردنا تعيين موقع مناسبة مدلول الغرب تاريخيا : فملاحظة أصله المسيحي والقروسطي لا يعني اختزاله الى العصر الوسيط ، ذلك الليل الذي يرى ، فيه ، التقليد التاريخاني ، على وجه الدقة ، ان كل القطط رمادية(١) . فليس للغرب معنى آخر خلاف ذاك الذي اتينا على ذكره : وهو من اجل ذلك ، يتخذ قيمة اسطورة . ومدلول المسيحية نفسه لا يعطي ، بدوره ، الغرب محتواه النهائي . ان من المؤكد جدا ، حقا ، ان فكرة المسيحية تجسد ، اجتماعيا ومذهبيا ، فكرة الغرب ، ولكن ذلك بصورة لاتزيد ولا تقل عن تجسيدها ، في ايامنا ، من جانب ايديولوجيات « العالم الحر » أو الطاقة العسكرية لمنظمة حلف شمال الاطلسي .

كيف نقدر ، منذ ذلك الحين ، التماسك الداخلي للمدلول ؟ انه يفلت من تفحص النظرة . وحصره في اطار بالغ السعة والتميز لـ « عضو وسيط » نجعله متجانسا يعني ان نجعل منه مدلولا لم يعد له معنى اليوم . فذاك وهم وتناقض . ان بيئته ، أو ، بالاحرى ، عنصره هو ، كما قلنا ، المدة الطويلة ، الطويلة جدا . هل له بداية ، وبالتالي نهاية ؟ يمكن ان نسلم بذلك فرضيا ، ولكننا لا نستطيع ان نقرره . فإذا كان العصر الوسيط قد اعطى معنى « مسيحيا » للغرب ، فإن الغرب لا يختزل الى هذا التحديد الوحيد . ونحن نرى ارتسام المسألة التي تشكلها محاولة رسم علامة لايديولوجية الغرب . وسبب ذلك هو الفكرة نفسها ، او حتى

(١) يجب ان نحيي ، هنا ، كتاب ر . برنو المتحيز قصدا ، والصحي لهذا السبب ، « من اجل الا نتهاء من العصر الوسيط » ، سوي ، ١٩٧٧ الذي سيؤلف مرجعنا المكتبي الوحيد في النص الحالي .

التصور اللذان كوناهما عن العصر الوسيط . فنحن هنا ، فعلاً ، امام بديلين : فإما ان نكون ، اليوم بالذات ، « غربيين » ، ونكون ، في هذه الحالة ، مازلنا في العصر الوسيط ، وهو ما يجري تلقيه بوصفه هولا حقيقيا عندما نعرف شبهة البربرية والخطيئة التي مازالت مقترنة بالالف سنة من تاريخنا التي تعد توسطا بين الانوار القديمة والانوار الحديثة ، واما ان لا نكون ، في هذا الجزء من العالم ، « غربيين » — ولكن ، من نحن اذن ؟ اليس هناك فرق بين الشرق والغرب ، بين المسيحيين وغير المسيحيين ؟ ان رعبا آخر يستولي علينا ، الرعب من ان لا نكون غربيين . فسرعان ما يظهر طيف البربري تجاه وضوح المتمدن الباهر . ولكن العصر الوسيط هو الذي يعاني ، هنا ايضا ، من هذه العملية ، ذلك ، انه اذا كانت هذه الفترة الطويلة ، حسب المصدر التاريخي ، هي الليل الذي تكون ، فيه ، كل القطط رمادية ، فإن انتماءنا الى الغرب (الذي ندعيه والذي تتجذر ، فيه ، هويتنا واقعية كانت أم وهمية) ينفر من ان يرى في العصر الوسيط اصل الحضارة . فالعالم الحديث — انتصار الغرب و« ثقافته » — لايمكن ان يخرج من العصر الوسيط . والتاريخانية ، الليبرالية أو الماركسية ، متفقة على كون الحداثة — البورجوازية — قد غلبت الجهالة القروسطية والبنى الاقطاعية « المستعبدة » . فقد احل البورجوازي الغربي محل الرجل — القن والرجل — التابع الرجل الحر برفقة كل موكبه من القيم المتفائلة : التقدم ، المساواة ، الملكية . هل نتذكر تذكرا كافيا ان الجمهورية الديمقراطية الاولى كانت تبحث عن نماذجها في العصر الاغريقي والروماني القديم من فوق العصر الوسيط ؟ ولكن ، وربما كان ذلك اوضح ايضا ،

الم تذهب النهضة للبحث في هذا العصر القديم نفسه عن وسائل الهام المستقبل ؟ الم يكن العصر الوسيط الامبراطوري ، الملكي ، التيوقراطي يقدم صورة انسان ليس هو انسانا تماما ؟ لقد كانت الانتربولوجيا المسيحية تجعل من الانسان مخلوقا . اما انسان « الحداثة » ، فهو يفكر في نفسه كخالق . فلا خالق ، اذن،في العصر الوسيط بل ، فقط ، انهيار للانسانوية القديمة ...

ان هذه الصور (أو بالاحرى هذا التصور) تبدي كل ابهام الغرب والايديولوجية التي تحمل اسمه . انه ابهام التاريخ . والماركسية لم تفلت منه . فماركس وانغلز يعلنان ، عام ١٨٤٨ ، في « بيان الحزب الشيوعي » متفقين في ذلك مع مؤرخي القرن التاسع عشر البورجوازيين ، ان الطبقة البورجوازية ، ثاورت بالعالم ومدنته . وهناك اطروحتان فيهذا التاكيد : الاولى هي ان العصر الوسيط لم يعرف حضارة ــ بالمعنى المضبوط ــ ، والثانية هي ان الغرب (المتمدن) عمومي . فمع البورجوازي يصبح التاريخ عالميا ، وهو ما يحييه ماركس بوصفه العمل الحاسم لهذه الطبقة. ونفهم لماذا لم يجد الفكر البورجوازي الليبرالي مفيدا ان يدحض هذا الرأي الماركسي الواقعي . وليس ذلك لانه وجد ، فيه ، ما يعود اليه من قيمة ، بل لانه رأى ، فيه ، ايضا ، تأكيد الليل القروسطي ، وباالتالي تبريرا لتقليده للعصر القديم . فمازلنا ، اذن ، نعيش ، اليوم، هذا التصور للغرب : المحبوب عندما يدور الامر حول تأكيد التفوق الثقافي لهذا القسم من العالم ونشر « قيمه » ، والمرفوض عندما يعني « الغرب » العصر الوسيط .

واذا كان الغرب يتخذ شكلا ، في هذا العصر ، في كيان مذهبي منظم انطلاقا من مدلول المسيحية – الجمهورية المسيحية ، شعب المؤمنين ، شعب المسيحيين ، الامبراطورية المسيحية – الا ان المدلول يبقى ، بصورة مستقلة عن معناه ، مسيحيا حقا . فالمسألة المطروحة هي ، اذن ، مسألة معرفة كيف استطاع التحديد التاريخي – المقدس – التسبب في تاريخ آخر – دنيوي – موصوف كتاريخ حديث . ان الغرب ، وهو اسطورة تاسيسية ، مازال يغذي تصورنا للعالم : فهو الذي سمح لـ « التاريخ » بالانتشار . فلا تاريخ غير غربي حتى ، وخاصة ، إذا كان الغرب عموميا . والغرب محرك التاريخ منذ ان كتب التاريخ .

اسطورة قوة

اذا كان الغرب اسطورة ، فإنه اسطورة قوة : فالايديولوجيات التي تتغذى منها خرجت ، فعلا ، من السلطة ، بل وحتى من رفع شأن السلطة . واسهام المسيحية أو ، بعبارة ادق ، احتمالا ، معنى فكرة المسيحية هو في كونها ، من وجهة النظر هذه ، قد ردت ، ضد الهامها الاولي ، كل مظاهر الحياة البشرية إلى السلطة . فالمسيحية تكشف ، بكل معاني الكلمة ، السلطة لنفسها بجعلها من السياسة بعدا اجتماعيا للحياة ، كهنوتا . وعندما تعود فكرة الغرب إلى الانبثاق مع مدلول امبراطورية الغرب المسيحية ، فليس نافلا ان نلاحظ ان ذلك من اجل أن تصير مقولة سياسية : فـ « الغرب » هو مقولة للقوة .

وقد يعترض بعضهم قائلين أنه ليست هناك أية ضرورة لارتباط الغرب بايديولوجية القوة التي طورها العصر الوسيط بحيث انه لاينتمي

إلى مفهوم القوة نفسه فلا نستطيع ، بالتالي ، ان نجعل منه مقولة واسطورة عضوية تاسيسية من باب اولى . ان ذلك مؤكد ، الا انه يبقى الترابط بين ممارسة السلطة ووصفها بأنها غربية ، ومازال هذا الترابط باقيا . وبالتالي ، فإن المسألة المطروحة هي ان نعرف اليوم ، كما في الماضي ، الجاذبية والقوة اللتين تجدهما السياسة عندما تحدد على هذا النحو . فإذا لم يكن مدلول الغرب ، اذن ، اساس القوة ، الا انه يبقى مقولة لممارستها ولايمكن ، لهذا السبب ، ان بعد صدفة تاريخية بسيطة . وهناك سبب لذلك : الا يدور الامر حول هذا التاريخ ؟ وبعبارة اخرى ، اذا كان لايؤسس ، على صعيد المبادىء ، تصورا للحياة السياسية ، فمن المؤكد ان هذا التصور نفسه يجد في مدلول الغرب اطارا ، عنصرا ملائمين له . وهذا هو المعنى الذي نستطيع ان نتحدث ، ضمنه ، عن اسطورة عضوية مؤسسة لتاريخ ، التاريخ الذي تمارس ، فيه ، السلطة بموجب مبادىء خاصة على وجه الدقة :

وبالفعل ، فمن جهة اولى ، كان العصر القديم يخضع المقدس لحياة المدينة ، في حين اخضع العصر الوسيط الغربي المدينة للمقدس . ومن جهة اخرى ، لم تكن المدينة القديمة ، ومن هنا جاء اسمها ، تطمح إلى الكونية الروحية للشعوب : والاسكندر نفسه لم يكن يتصور فتوحاته بوصفها رسالة كونية . والعصر الوسيط ، من اوغسطين إلى توما الأكويني ، هو الذي اخضع المدينة الارضية لطوباويات المدينة السماوية : بابل للقدس . وفكرة « شعب لله » ، بل وافضل من ذلك ، ايضا فيما يتعلق بنا — لان ذلك هو مرمى كل السياسة القروسيطية — فكرة « شعب مسيحي » ، أي شعب اكليريكي ، هي فكرة غريبة تماما عن الفكر

القديم . إلا انه لأمر اساسي لتكوين الاسطورة التي تشغلنا ، كما من اجل انضاج الايديولوجيات المرتبطة بها ، ان تكون هذه الفكرة قد ولدت في الغرب ، في مكان ما حول البحر المتوسط ، وانتشرت ، فيه ، ايضا . وكثلكة هذا الشعب اساسية لنفهم ان الغرب منذور ، منذ ذلك الحين ، للكونية مهما كانت الامبراطورية محدودة مكانا . وكون العصر الوسيط لم ينجح في هذا المشروع لايغير شيئا . ذلك ان الدولة ــ الامة هي التي ستواجه التحدي ، حيث فشلت الامبراطورية المسيحية ، خلال خمسمائة سنة اعتبارا من القرن السادس عشر . فالدولة أو ، بالأحرى ، النموذج الدولي الغربي سوف يحقق حلم الكونية القروسطي . الا ان سخرية التاريخ ، كما يقال ، كانت في ان الامر لم يتم لاسباب تمس الخلاص الابدي وانه من غير المشكوك فيه ان المدينة السماوية تركت مكانها للمدينة الارضية على عكس ماهو الامر عليه لدى اوغسطين . ذلك هو التاريخ الذي ادت اليه اسطورة الغرب التأسيسية : تاريخ القوة وكونيتها . واذا كان هناك من معنى للتاريخ ، فهو انقلاب الاتجاه .

ان المصدر المباشر لفكرة الشعب المسيحي التي تبنين الافق السياسي القروسطي هو الاطروحات البولسية : « لم يبق من بعد يهودي أو يوناني ، عبد أوحر ، ذكر أو انثى لانكم ، جميعا ، واحد في المسيح » (غلاطية : ٢٦ ــ ٢٨) . وهذا التاكيد يجب ان لا يضللنا : فهذا « الشعب المسيحي » ليس مدلولا زمنيا ــ انه سيصبح كذلك ــ بل هو مدلول روحي . فالاتحاد في المسيح والاندماج في كنيسته هما من طبيعة روحية . والامر هو كذلك في مدلول المسيحية : فهذا الاخير

يرد إلى شراكة في الايمان . ومن اجل ذلك ، لاتختزل المسيحية إلى مكان جغرافي ، وبعبارة اخرى إلى الفتح العسكري الذي يرسم حدود هذا المكان . فشارلمان ليس الاسكندر . والمملكة الحقيقية ، بالنسبة للمسيحية ، ليست على الارض ، بل في السماء . وهنا ايضا ، كان بولس اول من جعل ممكنا هذا التصور الذي سوف تستلهمه « مدينة الله » والتقليد الاوغسطيني . ولذلك ، فإذا كان التمييز البولسي بين العدالة بموجب القانون والعدالة بموجب الايمان من شأن المسيحي ، فانه يعبر ، خاصة ، عن كونية الشعب امام خصوصية اليهود أو اية امة اخرى . ولكن النقطة المشتركة التي تؤلف الايمان لاتعاكس في شيء التزام المسيحي بطاعة القوى الزمنية وهو الذي يعرف نفسه ، مع ذلك ، بروحانيته وحدها . فاذا لم يعد هناك يهودي أو يوناني ، عبد أو حر ، ذكر أو انثى ، فذلك لايصح الا في المسيح . ونحن نعرف الوصية : ايها العبيد ! اطيعوا اسيادكم كما تخضع النساء لازواجهن ! فالمرء ليس ، اذن ، معفى من اطاعة السلطة الزمنية ، وذلك لاسباب تمس الخلاص الابدي .

وسوف تبقى جملة التقليد المسيحي ، الكاثوليكي كالبروتستانتي ، امينة لهذه الوصية ، ويجب تأمل حضارة الغرب انطلاقا منها . انها الفكرة القائلة ان السلطة ليست مقدسة في ذاتها ، بل لانها خدمة لله . وهي ، أيضاً ، الفكرة القائلة ان السلطة سر مقدس كوني لان الايمان الذي تقوم مهمتها على حمايته ضد اعدائه ، وثنيين كانوا أم هراطقة ام كفارا ، هو ، بالتعريف ، كوني على اعتبار ان الله الذي يستند اليه واحد . واذا كان لمدلول الايديولوجية ،هنا ، من معنى ، فإنه

لايمكن ان يكون ، منذ ذلك الحين ، الا التالي : تشكيل اطار سلطة كونية مفهومة بوصفها تبريرا لإله حقيقي وواحد . والعصر القديم لم يبلغ مثل هذا التصور للحياة السياسية حتى في اكثر صيغة كونية . فقد كانت الرواقية ، مخترعة فكرة الانسانية — وهي فكرة كسفت خلال العصر الوسيط وعادت إلى الظهور في القرنين الرابع عشر والسادس عشر — تجعل من المواطن احد سكان الكوزموس ، وكونيتها كانت كوزموبوليتية . وعلى العكس من ذلك ، فإن مسكن المسيحي هو في السماء . الا ان ذلك لايجعله عديم الاهتمام ، اطلاقا ، بالارض : فهذه الاخيرة تعرف قوانين تعدلك ، عندما تلتزمها ، بالسماء . فالسلطة مطلوبة ، اذن ، من جانب الايمان نفسه ، ولن يفعل لوثر ، بإلحاحه على ذلك بالقوة التي نعرفها ، شيئا ، على وجه الاجمال ، خلاف تخليد تقليد الطاعة المسيحية مع تفعيلها بموجب السياق : ولادة الدولة الحديثة .

والعصر القديم لم يجد من المفيد تبرير الطاعة الا بنفسها ان صح هذا القول : فسقراط يعلم وجوب اطاعة المرء قوانين مدينته ، وارسطو يؤكد ان المواطن ينتمي ، اولا ، إلى الدولة قبل ان ينتمي إلى نفسه . والمسألة لم تعد تطرح بهذه التعابير بالمرة : فالسلطة لاتبرر ذاتها ، بل تبرر بالله . والكنيسة هي التي تبرر الدولة والله هو ، اذا اردنا ، الذي يبرر قيصر . وهذه التبعية من جانب القوة لمبدأ خارجي بالنسبة اليها هي ما تميز افضل تمييز ايديولوجية الغرب في العصر الوسيط . فما من سلطة غير مقدسة ، والسلطة مخترعة في الغرب على ان مبدأها في السماء ، وبالتالي فإن السلطة هي سلطة الكاهن وكل سلطة اخرى تنطلق منه . والسلطة مشتقة ، وهو مالا يعني انها عديمة التاثير . وعلى كل حال ،

فإن النموذج الروماني للسلطة المركزية قد وضع بين قوسين . فمن حيث المركز ، يوجد اثنان : البابا والامبراطور .

ونحن نرى ان جدة تصور الحياة السياسية تقع في التمييز بين ممارسة السلطة ومبدئها . ان هذا ما يميز ، فعلا ، الغرب وما هو باق ، اليوم ، ولكنه باق بموجب صيغة نوعية . وهذان البعدان موجودان حقا ، ولكنهما يتعايشان الى حد لم نعد نعرف ، معه ، كيف نتعرف عليهمافي الدولة ذات السيادة التي تشكلت منذ القرن السادس عشر . ومهما يكن من أمر ، فان العصر الوسيط يضعهما في مواجهة بعضهما ، متكاملين وغالبا متناقضين ايضا، وهو ما حملنا على القول بأن الغرب يكشف السلطة في كل معاني الكلمة . وبالفعل ، فان الحكم لا يمكن ان يمارس بكفاية ، والسلطة لايمكن ان تقوم بعملها الا بقدر ما تحمل القوة والطاعة على الاعتقاد بأنهما موجودتان من أجل غاية اخرى خلاف تلك المرئية جيدا التي يكون ، فيها ، التفتيش والبوليس ، اليوم كما في السابق ، اداة التنفيذ الزمنية . فالغرب المسيحي يكشف ، على طريقته ، مكر السلطة ، كل سلطة : انضاج عالم روحي من العقيدة والايمان ، تكوينه في مبدأ ، وتصور عالم آخر من الغبطة يبرر الطاعة والقانون .والسلطة لاتعرض نفسها كسلطة ، والنظام لاينجم عن المؤسسات التي تضمنه ، بل ان المؤسسات هي التي تنجم عنه . والايمان والامن هما اللذان يخلصان الى التفتيش والبوليس على اعتبار ان هذين الاخيرين لا ينتجان ، في احسن لاحوال ، الا الارهاب . فالغائية الاخلاقية للسلطة تصور مسيحي اذن . ومن المؤكد انه كان قد سبق لسقراط ان صبغ السلطة بالاخلاق وان البحث عن « العدالة » شرط مسبق للطرح الصحيح للمسألة السياسية .

الا ان مدينة أثينا لم تنجز تكامل رسالتها . والمسيحية في العصر الوسيط هي التي ستصبح قادرة على فرض تصور متعال للسلطة السياسية باقامتها : عمليا ، حكومة اله تم اكتشافه : وهي فكرة غريبة جذريا ، وبحق ، عن المدينة القديمة . فالله يحكم البشر عن طريق البابا والامبراطور . ولكن السلطة لا تتصل بالالهي حتى في رأي سقراط : فالعدل في السياسة شيء، والالهة شيء آخر . واطاعة قوانين المدينة ليست إطاعة الاله . والمسيحية كانت ، وحدها ، التي تستطيع ان تنتج ، في السياسة ، موضوعة المدينتين وان تجد على هذا النحو ، فيها ، تبرير السلطة. والفكرة التي يطورها توما الاكويني ، وهو ليس مخترعها ، والقائلة ان المملكة يجب ان تحكم من جانب امير واحد على اعتبار ان العالم محكوم من جانب اله واحد ، هذه الفكرة مميزة للمحاكاة المسيحية . فمحاكاة الله تعني العمل من اجل الله . وقد كان العصر القديم يستهدف الخير ايضا ، ولكنه لم يكن يبحث عنه في عالم إخر متعال عن هذا العالم ، بل كان يجده في الطبيعة . ومن هنا مقولة ارسطو الشهيرة التي تقول ان المدينة موجودة « بالطبيعة » .

ان خضوع السلطة لمعيار يتجاوزها تجاوزا ظاهرا هو ، حقا ، الاصالة العميقة للعصر الوسيط ، المسيحي الغربي . فالسلطة تطيع ، هي نفسها ، من اجل ان تحصل على الطاعة ، وجوها ليست هي وجوه السياسة : ان موضوعة المسيحية هي التي تلقي الضوء على هذه النقطة . ذلك انهاذا لم يكن العصر القدم، الاسباب التي اتينا على ذكرها ، يشكل عن المدينة التصور نفسه ، فانه يبقي ان التبرير الاخلاقي كان شرطا ضروريا للسياسة على الرغم من كونه ملازما ، كليا ، لحياة المدينة .

فما هو صحيح بعد مسيحية الغرب صحيح ، ايضا ، قبلها . والدولة الحديثة انتجت ، من اجل ان تتكون وتنمو ، تبريرات مماثلة لغرضها . فالله والطبيعة والانسان ، أو الجنس البشري بالاحرى ، هي الافكار التي تسعى كل سلطة الى نشرها . واذا كانت الدولة ذات السيادة تتوطد ، منذ القرن السادس عشر ، بوصفها تحتوي ، في ذاتها ، على علتها الخاصة ، فما زال ينقص الكثير من اجل ان تتجلى السلطة التي تمارس ، فيها ، في مبدئها على الاقل ، بوصفها غايتها الخاصة . واذا كانت غاياتها « دنيوية » فانها ، مع ذلك ، روحية ، بل ومقدسة على طريقتها : الحرية ، الامن ، الملكية ، المساواة وكل الامور المشابهة .

فمن المهم ، اذن ، ان نلاحظ ان « الليل » القروسطي هـــو الذي توضحت ، فيه ، بنية القوة ، وانه اذا كان الغرب يبدو قد اتخذ الصبغة العالمية الى درجة افساد الشرق ، فذلك ، بصورة رئيسية ، لان نموذجا للقوة قد انضج وصحح وضبط ، فيه ، بصبر . وهذا النموذج الذي يبرر ، فيه ، مبدأ من طبيعة روحية الممارسة الزمنية للسلطة هو الذي يجسد هذا المدلول البالغ الاستعصاء على الفهم والذي غالبا ما يرجع اليه مع ذلك ، مدلول الغرب . ويمكن ان نشك ، من وجهة نظر التاريخ الماضي ، كما من وجهة نظر التاريخ الحالي ، في كون تراث المسيحية السياسية هذا مفيدا في كل نقطة (يجد المرء نفسه يتخيل انه كان يمكن ، لولاه ، ان نتجنب الدولة ذات السيادة) ، الا انه لايمكن تجاهله ، لهذا السبب ، كما تبدو عليه الحال في المناقشات السياسية الحالية حول حتمية السيادة أو حول ما قد تكون حياله من استحالة تاريخية أو أبدية للافلات من البربرية .

انّ مدلول الغرب اسطورة . وهو كذلك في المعنى الاول للكلمة : كوهم تأسيسي ، لان الغرب مختلط ، في كل مكان ، بالشرق. وهو كذلك ، ايضا ، كأصل للتصور الذي نكونه ، حتى اليوم ، عن قوة الدولة . وهو ، اخيرا ، اسطورة تاريخنا والتاريخ عامة ، ذلك الترتيب الغريب الدرامي الذي تتحقق ، فيه ، الاهداف الدنيوية بسلوكها الدروب الخفية للغايات المقدسة والذي تتخفى، فيه ، الدولة في الله ، وحيث تنقل ، اخيرا ، رؤى من كل نوع الى الشعب الفكرة العميقة الميتافيزيكية ، حقا ، التي تقول انه اذا اطاع البوليس سيكسب السماء .

* * *

— ٢ —

الكنيسة و «المسيحية»

بيير غريوليه

في منظومة تلاحم العالم القديم وصدر العصر الوسيط ، لفتت ثابتة الانتباه : وهذه الثابتة هي تنظيم متناغم للعوالم الالهية كان يتوزع ، فيه ، نظام للمقدس يؤلف ، هو نفسه ، الكون . وكان ذلك الى حد تجاسرت ، معه ، المسيحية في شبابها على مفارقة اولى : تسميتها ذاتها ملحدة . وهذا رفض اول — ومؤقت — للعوالم الالهية من اجل ان تنبثق ، اخيرا ، جذرية « النبأ السعيد » وتنتشر . وهو رفض في حركة التجسد والاخروية على اعتبار ان سيادة المبعوث من الموت عدت محطمة لسلاسل اي اعلان آخر . وعندما بلغت المسيحية السلطة ، صحت ،شيئاً فشيئاً ، الفرق المؤمن والمواطن . وبهذا الثمن سوف تصفى الوثنية . فقد امتزج نغم امبراطوري ، اذن ، مع « القراءات الانجيلية » ، على الاقل ، ان لم يمتزج بالانجيل ذاته . وتلك كانت « القسطنطينية » أو « القسطنطينيات »اذا استعدنا كلمة مريحة . فعلى مر القرون ، كان قسطنطين الشرق والغرب. وسوف يقود الفصل بين هاتين البنيتين الثقافيتين الى مواقف جديدة: امبرطورية غرب وكنيسة رومانية . وثمة كلمة أخرى ، مريحة هي ايضا، تحاول وصف هذه الانطلاقة : وهذه الكلمة هي المسيحية . فلم يكن

الدخول في المسيحية يجعل هذا التذكير نافلا . فقد وجد، عند الافتتاح ، بنيتين قائمتين : البابا والامبرطور . ولكن سلطة اخرى ، خفية تقوم ايضا : سلطة القداسة . فقد ترك تطويب قسطنطين وشارلمان اثرا للايديولوجيات التوحيدية في السلطة . وهي تدل ، في كل الاحوال ، على كون الانجيل يحتفظ بسلطته الخاصة . واذا كان يمكن لهذا التطويب أن يكون استعادة للاباطرة الاذة ، فانه يحمل ، ايضا ، على التفكير في هذا الارتباط للسلطات بالقداسة في كل ضبطها الانجيلي وابتكارها . والمهم في خط السلطات والايديولوجية المضبوطة هو الحدود الاولى وحدها . فلا يمكن الخفض من قيمتها ، ولا يمكن ، ايضا ، رفعها : فما زلنا بعيدين عن لاهوت قسطنطيني متطرف هو اللاهوت السلافي والاورثوذكسي . فتطويب الامراء لم يكن يأخذ ، فيها ، في الحسبان ، عمليا ، قد استهم الشخصية ، بل نضالهم ضد الغزاة ، سياستهم . فنتائج سلطتهم هي المهمة ويبدو لنا ان العالم الغربي لم يصل ، قط ، الى هذا الحد . ان شخصا مثل القديس لويس سوف يطوب باسم منصبه المقدس : منصب الملك . ولكن الضوء القي كاملا على قداسته الشخصية بحيث ان دعاء الليتورجيا سوف يطلب شفاعته (سلطة القداسة) للاشتراك معه في مملكة « ملك الملوك » .

ان هذه الكتلة التكوينية ، الممنوحة او المستولى عليها ، التي تملكها الكنيسة تجعل منها قطعة رئيسية على رقعة الشطرنج . الحديث عن كنيسة الغرب في « المسيحية » هو تقريبا ، فتح كل الملفات . ولكن ، بأية نظرة ؟ ماذا تغطيه كلمة « المسيحية » هذه ؟ ألا ينبغي ان نستعيد ، قبل كل

ثبت بالمحتويات ، خاتمة درس جورج دوبي الافتتاحي في الكوليج دو فرانس عام ١٩٧٠ : « ... الانطلاق من المبدأ القائل ان الادراكات والمعارف والردود العاطفية والاحلام والاوهام والطقوس وحكم الحقوق والمواضعات ... خليط الافكار المتلقاة التي تعلق بالضمائر الفردية ولا يتوصل الذكاء الذي يريد نفسه مستقلا اشد الاستقلال الى التخلص منها ، كليا ، ابدا ... .

فهناك احتياط اول ضروري اذن : اي وزن من الاحلام والاوهام يجب ان نرفع لنجروء على الاعتقاد بأننا نستطيع الاحاطة ، بعض الشيء ، بكنيسة المسيحية هذه في بضع صفحات ؟

* * *

النفوذ إلى كنيسة «المسيحية»

الوهم الدلالي

« المسيحية » عالم للبشر تؤسسه الرابطتان المسيحية والكهنوتية . وربما كانت الكلمة خادعة . الا انها مرضية ضمن منظور كنسي سريع : فيما ان خاصة الكنيسة هي ان تكون واحدة ، فمن المناسب ترجيح كل قراءة تطرح هذه النغمة اللالاهوتية الاولى . وسرعان ما تلحق الرؤية الوحدوية الكتب المدرسية العلمانية وكتب التعليم المسيحي في القرن الماضي : فالمسيحية هي ، بالنسبة لعلمانية مناضلة ، كتلة ظلامية تمزقها لهب المحارق وتخفي ، في سمائها ، نجمة جان دارك المواجهة لقضاة الكنيسة ، محررة الارض وشهيدة الوطن ، اصوات دومريمي. أما بالنسبة لكتب التعليم المسيحي القديمة ، فالعصر الوسيط هو برهة الايمان لكل شعب الخالية من القوانين الاثيمة والتي تكون ، فيها ، الطيبة والمحبة والتربية من أعمال الكنيسة . فالتلميذ والمسيحي الصغير تلقيا ، اذن ، هذه الرؤية الوحدانية ، الاحادية الجانب . وهي لايمكن ان تكون من صنع غير امثال السيد هوميه وكهنة بورنيسيان دوفلوبير . وهناك مثال حديث الى حد كاف يبين ، جدا ، حمى التبسيط هذه . فمنذ نهاية القرن التاسع عشر ، اخذت مدرسة لاهوتية على عاتقها اعادة القاء الضوء على توما الاكويني . ففي عام ١٨٨٠ ، كانت الكنيسة قد اتت على جعل المدان السابق بمرسوم عام ١٢٧٧ شفيع المدارس

الكاثوليكية . وسرعان ما تخبطت هذه الحركة التومائية المثيرة في حدسها بحرصها ، قبل كل شيء ، على صنع اغطية للعيون . ويمكن لنص دوبي الذي اتينا على ذكره ان يطبق عليها حرفيا . فهؤلاء « التومائيون » لم يتوقفوا عن الانغلاق على انفسهم في القديس توما ، وفيه وحده .وكان هناك وهم وحيد يحكم عملهم : فتوما قال كل شيء وتستطيع دراسة جادة ان تحمله على قول كل ما كان عليه ان يقوله . وعارضت حركات لاهوتية هذا التبسيط . ولنقل ، على سبيل الايجاز ، انها ادينت واضطهدت باستمرار : فسوف يصفى لاهوتي ومؤرخ قروسطي شهير ، م.د . شينو ، حرفيا ، من جانب المتحمسين التومائيين ذوي الخطوات الايقاعية. وكانت جريمته هي انه حاول تقديم التومائية مقروءة في واقع التاريخ القروسطي للبشر والحيوانات . وكان لابد ، حتى في مجتمع الفاتيكان الثاني ، من وجود اسقف من مدغشقر من اجل ادخال شينو الى المجمع : فقد كان ، بكل بساطة ، « منسيا » بعد عقود من انقضاء الخصومات .

ان الوجه الاملس الوحدوي للمسيحية هو ماكياج خداع بصري .

القسطنطينية « مكرر »

ان نموذجا آخر من الحجز — ذا رؤية سياسية — يحاول القيام بعملية هي الإيحاء بحلقة ما تربط الامبرطورية المسيحية بالمسيحية ، بنوع من حركة الازمنة السعيدة والفراديس المفقودة ، بلقاءات مجددة بين كهنوتية دون اخطاء في علاقاتها الغزلية مع السلطات . وذلك خداع بصري جديد .

ان كل القسطنطينية — حتى لو رسمنا خطوطها الكبرى — تبدو اعقد من ذلك . فهي تبنى في علاقات قوة متحركة ، مثل قصر من

اوراق اللعب تسند كل ورقة ، منها ، الاخرى بوزنها . وفضلا عن ذلك ، فالاوراق مائلة : فالامبرطور ، ابن الكنيسة ، هو ، في الوقت نفسه ، على ورقة وصاحب ورقة اخرى . وتلك لعبة تدّعي ، فيها ، الكنيسة لنفسها قيمة عليا، ولكن ذلك في المرمى الصوفي لان كلمات الحياة الازلية تطلب ، في المشخص ، دعم سلطات هذا العالم . فكل اللعبة تقوم ، اذن ، بالنسبة للكنيسة ، على ان تقول وتجعل غيرها يقول ان الورقة الامبرطورية تستند اليها ، هي التي تضمن ولاء اتباعها حتى لو اقتضى ذلك ادخال الالهي في اللعبة . وتلك ورقة يلعبها الامبرطور ، ايضا ، بتعريفه نفسه بكونه يستمد سلطته من الله .

ولايمكن ان يقال ان الكنيسة تتابع اللعبة القسطنطينية في «المسيحيات». فالممالك والاسقفيات تعقب الولايات الامبرطورية : فتعدل ابعاد اخرى الرهانات والستراتيجيات . وتقوم استقلالات ادارية وتباشر الكنيسة اجراءات التحرير من العراقيل . وسوف يحرص غريغوريوس الرابع ، عندما سيخوض معركة التنصيبات ، على حسن تاكيد قراءة يريدها غير مستقلبة : « واذا كان الكرسي الرسولي يقضي في الشؤون الروحية بالسلطة التي خوله اياها الله ، فلماذا لايكون عليه ان يقضي في الشؤون الزمنية ؟ » . وهذا يعني تاكيد حق في الحكم على الامراء . وسوف يكون الكسندر الثالث اكثر وضوحا حيال الامبرطور فريدريك الاول : « استطيع استدعاء الناس للمثول امام محكمتي ولا يستطيع احد ان يستدعيني، واستطيع ان احاكم ، ولا يستطيع احد ان يحاكمني» . وبعبارة أخرى ، فإن البابوية هي التي صنعت الاسطورة الامبرطورية خلال منازعاتها مع الامبرطور . وهي تعزف على ملمس تعددي :

الملوك . وكان ذلك في خط احد مكتسباتها : التكريس . وقد عبر اينوسنتوس الثالث ، في مرسوم بابوي، عن الخيار : « لايعرف ملك فرنسي اعلى منه زمنيا » . ويمكن ان نربط هذا المقطع ، ليتورجيا ، مع تراجع ذكر الامبرطور ، حامي الايمان ، في الصلاة القربانية . والتكريس يجسد ، من جهته ، الوضع الجديد : فالملك الذي يرتدي حلة التقديس والرداء الكهنوتيين يلبس معطف التكريس — السلطة . والطقس مأخوذ عن التكريس الاسقفي . وتظهر الرهبانيات ، فيه ، في نصاب يتساوى ، فيه ، العلمانيون والاكليريكيون . فالاساقفة المكرسون هم ، ايضا ، اعيان اكليريكيون .ويبدأ مجال سلطات جديد في الوجود : فالاساقفة ضروريون ، الا انه مامن جدوى اذا لم يوجد الاعيان العلمانيون . هناك مسحة القارورة المقدسة ، ولكنها مقدمة من جانب سادة يدخلون الكاتدرائية على خيولهم . والقسطنطينية تنهار عندما تؤلف الليتورجيا صلاة للملك : « نصلي لك ، ايها الاله الكلي القوة ، من اجل خادمك ، ملكنا . لقد تنازلت وعهدت اليه بحكم هذه المملكة ، فاجعله يكبر في تلك الفضائل ويكتسب الشرف المناسب لوضعه . جنبه قبح الرذائل وليكن مقبولا منك إلى حد الوصول اليك انت ، يامن هو السبيل والحق والحياة » . ان الله يهيمن في هذا النص ، فهو النبع ، ولكنه ، ايضا ، النهاية المحتملة اذا وصلت قداسة الحياة اليه . وروح الانسان — الملك هو « تنازع » بين القبح ، الرذائل ، والنبل وتعبير « المقبول إلى حد . . . » يشير ، بوضوح ، إلى ان ذلك صعب : فلم يعد التطويب آلية للهالات الامبرطورية .

الاغراء الاركيولوجي

هل كان فيوليه لودوك ، ان وجد ، ينجز عمله لولا هذا الاغراء ؟ انه يفتتح موكبا مع قصة « نوتردام دوباري » لهوغو وكتاب « عبقرية المسيحية » لشاتوبريان ونظائرهما.وهو يبلغ الذروة في قصة هويسمان : « الكاتدرائية » ، كما هو متفاوت الكمون في اللاشعور . وهو سياسي ككل اغراء . ان هذه « المسيحية » هي ابرع التظاهرات لانها ادبية . والشكل ينقل اطروحة : « كمال » العصر الوسيط المسيحي . وهويسمان، هذا الرجل الرئيسي — في عصر كان زولا ، نفسه ، يجمع ، فيه ، تزيينات كنسية — جاء ليقترح قراءة مهلوسة لهذه الاطروحة . فهو ، وقد اعتنق الايمان ، يكتب في سياق عودة انبثاق كاملة للكاثوليكية الاقتحامية .

واذا كان الاب دوهير يقول ، في عرضه لكتاب « تاريخ فرنسا » لميشليه ، المكرس للعصر الوسيط ، في عدد اول شباط ١٨٣١ من مجلة العالم : « ماالذي فات السيد ميشليه ؟ لقد فاته ان يكون مسيحيا تماما » . . . ، فذلك امر قد تم مع هويسمان . فهو سيصنع ، وعن حسن نية ، ادعاء كليا : « يتطابق العصر الوسيط والمسيحية بشكل كلي وحميم » . ولن يقدر هويسمان ، ابدا ، ان عالمه المتهاوي يستخدم لترويج خيار سياسي . الم يكتب دوم غيرانجيه ، مجدد سوليسم ، إلى مونتا لامبير قائلا : « اعمل معي ، بالقليل من الضجة، على اعادة صنع منمنمة العصر الوسيط » ! ان في هذه العبارة ارادة تتأكد مبنية على الوهم القروسطي — السياسي . وليست ضروب استدعاء ذكر الفن الروماني المدهش اكثر رزوحا تحت وطأة هذه الاثقال الغيرانجية . الا انها

كانت ، إلى حد بعيد ، شبكات قراءة مازالت كفايتها الاصولية مستوعبة حتى اليوم .

من اجل مقاربة للكنيسة

سوف نجد الكنيسة في المنعطف في كل من الاسهامات التالية : الحملات الصليبية ، الجامعة ، الفروسية ، الاخلاق التجارية . وهي دائمة الحضور في ايديولوجيات المعرفة والنظام . وقد التزمنا — قدر ماهو ممكن — بأن لانبالغ في الوقوف عندها . وحاولنا ، في مقطع اول ، استبعاد الخدع البصرية وسوف نقترح ، هنا ، مقاربة اجمالية وتقديم الوجوه التي لايبدو انها كانت موضوعا لتأمل .

الكنيسة كموضع لكلمة وشعب

يبقى ، من خلال كل التصفيات ، شيء ، شيء غير قابل للاختزال . هذا الشيء هو انه لايمكن ان توجد كنيسة دون ايمان . وهو ايمان يقدم ، فضلا عن ذلك ، خليطا من التعبيرات . فاذا كانت كنيسة العصر الوسيط كنيسة تتلاقى ، فيها ، ايديولوجيات العلم والتنظيمات ، فهي ، ايضا ، اعتراف . انها تعلن عن المسيح ، الاله المتجسد بشرا . وهي ، كذلك ، شعبه . و « الاله الجميل » ، اله الاروقة ، محاط بقديسين وملوك وانبياء وشعب .

ان اكثر مما ينبغي من التقديرات والعروض لايتوقف الا عند معارف الكتابة المقدسة . ويبدو انه مامن ممكن خارج الفقهاء الذين يقرؤون ويكتبون . صحيح ان هناك المسيح « الجامعي » ، المسيح « الرهباني » . وليس الغاء لهما ان يجري البحث عن كلمة تكون عمل

شعب ، كلمة يكون ، فيها ، حتى للفقيه والملك مكانهما . ان كنيسة تتحدث ، كنيسة للشفهية ، تستحق ان تساءل . ومن اجل ذلك ، يجب كف يد عبادة للكتابة : ففي القرن الثالث عشر ، كان عشر ستين مليونا من البشر يصل إلى نقل مكتوب والتسعة اعشار الباقية ، ماذا كان لاهوتها ؟ هل ينبغي ان نعرفه ، سلفا ، بكونه فظا ودون كبير اهمية ؟ ان هناك في الملف – بالطبع – قطعة اولى ، حالة قصوى دون شك : جان دارك . فاستقامتها اللاهوتية وثقافتها في موضوع « اعتمادها » تفاجئان ، فورا ، قضاتها . ويمكن رفض المثال معارضين اياه بفئة . . . بنخبة معينة . فهل يجب رفض كل المكتسب الشفهي ، مايحمله وعظ واعتراف وصور وحجاج ؟ لاشيء تقريبا ؟ ليكن ذلك! ولكن ، ماالذي تساويه ، اذ ذاك ، حتى ولو تبينا موضوعا ما ، الواقعة التالية : ففي محيط المعرفي مرسوان (المعاصر للاهوتي الصوفي ، المعلم ايكار ، الذي كان يبشر بلغة الشعب العامية) ، ظهر نص « كتاب المعلم » . وغرضه هو رواية قصة واعظ شهير التقى علمانيا بسيطا ناسكا (صديق الله) . ان انقلاب السلطات يندلع : فالفقير هو الذي يظهر للعالم بطلان علمه الكامل . والبسيط يخضع العالم للامتحان ويقنعه . ولكن بطلان المعرفة ترك تواقيعه : فسوف يلزم للمعلم ستة ايام من المطهر البغيض ليكفر عن غروره كليا . ويمكن ان نجد نماذج اخرى يعلم ، فيها ، الدنيوي الكاهن ويسخر منه .

هل يجب ان نسائل الممارسات ؟ ان الكنيسة تنشر التزامات التكفير والصلاة القربانية . وامام كلمة السلطة والمعرفة ، يرد الشعب بمواقف . وهذا مايرسم ، على النطاق الكلي ، لاهوتا شعبيا ، لاهوتا لاتكون نبرته الاولى الخضوع الاعمى .

وينص التشريع ، في حالة الحياة المتصلة بالاسرار المقدسة (الاعتراف والمناولة) ، على حد ادنى على الاساس السنوي . واللاهوت الشعبي يجعل منه ، في ممارسته ، حدا اعلى . وقد امكن ان يلاحظ انه اذا كان التزام طقوس التكفير ضعيفا ، فقد كانت هناك ، بالمقابل ، روح تكفير ملحوظة جدا .

لقد كان هناك لاهوت شعبي قائم على رؤية حادة للخطيئة (للفقهاء ، ايضا ، هذه الرؤية على طريقتهم) والقوة المطلقة للسيد والقوة المريمية الخ . . . ونوع من التباعد عن عبادات الانتلجنسيا الروحية . ويجب التمييز في هذه النقطة الاخيرة : فهناك صوفيون يكتشفون بعيدا عن حياة مصبوغة بالاسرار المقدسة . والصلاة القربانية تؤدى ، بدورها ، الى « شيء آخر » خلاف التزام التشريع . فتفضل رؤيته وعبادته على تلقيه . وانه لصحيح ان هناك عنصرا يلعب دورا على ما يكفي من القوة . وبالفعل ، فإن الصوم الكنسي ، وهو شكل من اشكال الاحترام ثم الورع ، يصبح شرطا للدخول اجباريا ، مشكلا عائقا لايمكن تجاوزه . فالشعب الذي غالبا ما يجوع لا يفهم جيدا الصوم عندما يكون هذا الصوم فريضة شرعية أكثر منه تقى .

هل الاشارة الى هذا الامر تسويد للوحة ؟ ان من الصعب احصاء مظاهر هذا الشعب والتعبيرات عن ايمانه . ان هذا الايمان يفلت من كل قياس . وتعبيراته تحملنا على التفكير : هل الشعوب المسيحية مسيحية ؟ انها ليست كذلك، بالتأكيد ، كما يود ان يقدمها المداحون والمزوقون الرومنطيقيون وبعض الرمزيين . فلماذا لا تمنح هذاالشعب المسيحي ، حيال الكنيسة ، الحرية نفسها التي منحت للملك؟ ان متى

باريس ينسب الى القديس لويس موقفا مستقلا جدا بعد لقاء مع البابا .
« لقد انسحب السيد الملك (وكان البابا قد اتى على رفض حل قدمه للمسألة الامبرطورية) غاضبا مغتاظا لانه لم يجد ، ابدا ، التواضع الذي كان يتوقعه من خدام الله » . ويمكن ان نستوعب هاتين الكلمتين ، الغضب والتواضع ، لتكشف عن حركة مزدوجة في الشعب المسيحي .

انه يؤمن بالمسيح المخلص ، المولود من أم الآلام . انه يؤمن بالكنيسة ولكنه يبدي المعارضة أو اللامبالاة امام معرفة الاكليريكي أو الراهب . وقد نجمت ظاهرة سلطة جديدة في الكنيسة عندما ظهرت الرهبانيات المتسولة . فهذه الاخيرة مضت الى الشعب. وعندما اقام الدومينيكيون في الدير ، فان ذلك حدث مع الالتزام بوجود معلم في اللاهوت . ومن المؤكد انه فاحص الدراسة المنتظمة ضمن جماعته والمحرض عليها، ولكن المؤسسة الدومنيكية سرعان ما فرضت عليه التزاما آخر : تبشير الشعب . وهنا نلقى ، من جديد ، قضيتنا الاولية ونتبين انه كانت هناك شبكة مزدوجة من المعرفة المكتوبة والمعرفة الشفهية . وفضلا عن ذلك ، كانت ثلاثة نماذج من البراهين عاماة في مواعظ العصر الوسيط : السلطات ، أي الكتاب المقدس والاباء ، والمحاكمات ، وتضاف اليها الامثلة . وتنحل عقدة المعارف المقروؤة والمنضجة لصالح الملاحظة والاستظهار . وقد لوحظ ، دون ان يخلو ذلك من فكاهة ، ان ملكا مثل القديس لويس كان قليلا جداً ما يستخدم ــ في احاديثه ــ السلطات ويفضل عليها المشابهات والامثلة . والى جانب « المجموعات » في غناها ومذاقها ، حيث كان يجري المضي بكل مسألة الى خاتمتها ، فتح فرانسوا الاسيزي ــ رجل تلك الامثلة المدهشة التي هي « المحسنات » ــ الباب للبسطاء .

وقد صنعت السلطة والمعرفة ، في حياته بالذات ، من حدسه سلكا دينيا اطلق النار الفرنسيسكانية .

ان قداسة معينة تواجه المعارف والسلطات. ويلاحظ المثقف الفائق الثقافة الذي كانه توما الاكويني ان العلم اللاهوتي يكتسب بالدراسة بقدر ما يكتسب بالصلاة . وانه لامر بالغ الدلالة ، في الاسطورة الدومينيكية ، ان يقدم الاخ توما اجابة ايمان . فالاسطورة تروي ان المسيح ظهر لتوما قائلا له : « يا توما ! لقد تحدثت (تحدثت وليس « كتبت ») جيدا عني ، فما الذي تريده مكافأة لك ؟ » فيجيب توما قائلا : انت ايها السيد ! . فتوما يفضل الكل الالهي ، القرب منه ، والالتصاق به على اغراء التماس بعض الضوء حول مسألة لاهوتية دقيقة .

الكنيسة كموضع ممارسات وقابلية اجتماع

مع ظهور الرهبانيات المتسولة (والازدهار الرهباني) ، تحول توتر جديد الى صراع شرس بين النظاميين والدنيويين . ان ذلك لايشهد ، فقط ، على اشكاليات اقتصادية (المال ، في حين يجري تداول الصدقات بطريقة اخرى في الكنيسة) وتعاريف جديدة للسلطة (الرهبنة الدومينيكية ديمقراطية الجوهر في انظمتها) ، بل يشهد ، ايضا ، في الحياة اليومية ، على وظيفة تكون ، فيها ، الكنيسة اهمية اساسية . ان غضب الاكليروس النظامي ضد المتسولين يعني ، ايضا ان نموذج التنظيم في خورنيات(١) آلية معترف بها وبلغت سن الرشد في الكنيسة . فهناك موقع الممارسات والرسوخ ، فمعظم البشر ، في العصر الوسيط ، رعايا خورنيات . وكان الانسان يرتبط ، في كل الاحوال ، بمكان تكون الكنيسة حاضرة

(١) الخورنية وحدة ادارية كنسية يشرف عليها الكاهن او الخوري . (المترجم) .

فيه : اخوية ، نقابة ،طبقة ثالثة ، جامعة ، دير ، ابرشية . . . والكنيسة حاضرة في كل آليات قابلية الاجتماع ، في السدى أو في المكوك .

والجهاز الخورني لا يتضمن ، في كيان السلطة الكنسية ، « مقطعا كبيرا » . ويجب البحث عنه في زوايا الكتب الاربع . الا ان الخورنية تظهر بكامل الوضوح وتتكون في الحق العرفي . وقد بلغت الخورنية كمالا نادرا : فالحرب والمجاعات والطاعون لم تعدلها الا قليلا جدا . واوروبا لم تبرز ، بعد عام ١٣٠٠ ، في كامل مساحتها البالغة مليونا ومائتي الف من الكيلو مترات المربعة ، تباينات خورنية الا ضمن نسبة يبلغ اقصاها واحدا في المائة . وتستجر الظاهرة تقاربا حقيقيا بين السلطات : فتعدد الخورنيات يعني تعدد رعاتها . ومجمع الاسقفة — الكهنة المحيطون بالاسقف — لم يعد موجودا الا في مجالس كهنة الكاتدرائيات . فنظام الخورنية اقتصادي : « الدخل » يجد ، اذن ، وقته هنا . وقد تكون من رأس مال عقاري يخصص ريعه لمعيشة الكهنة الذين يندبون الى مقر عمل كهنوتي. وقد كان تاثيره كبيرا في تاريخ العقليات الدينية : فهو موضع اشتهاء . وهو ، اذ حل محل اعراف مسيحية الشراكة البدئية ، ادخل المماحكة والهبات واعراض الشعب عن الاهتمام بشؤونه . وقد وضع موضع العمل ، على مستوى الممارسات المسيحية ، تعددا من امكانيات سلطات استبعدت الجماعة منها : فتسمية المستفيد من « الدخل » هي من شأن« الذين لهم حق الهبة ». ومن المؤكد انهم « يقدمون » المكلف بالمهمة الرعوية . وهم يسمون ، واقعا ، مرشحهم واحد المقربين منهم اذا امكن ذلك . ومن هم « اصحاب الحق » ؟ انهم السادة العلمانيون أو الكهنوتيون (« الدخل » الاسقفي

مؤلف من دخول الخورنيات) ، أو النظاميون ، كالاديرة . والنظام يلغم المسؤولية الخورنية : فهو يدعوا الى ايجاد مقربين أو رجال طيعين . وسرعان ما دخل « الكرسي المقدس » في « النظام » بنسبته الى نفسه — عن طريق اللعبة الكنسية – دخولا . وقد اعطى ، بذلك ، البنية الدخلية وجهها الحقيقي : فالمال والاقتصاد يرجحان على الروحي أو يقسرانه . وقد بقيت آثار من النظام الدخلي في اطار اصحاب الحق الرهبان : فعندما نفحص خرائط التنكر للمسيحية ، فغالبا ما يمكن ان نفترض خريطة للدخول الرهبانية . . . ولهذا الرد الثأري الذي سيكون ذات يوم شراء الاملاك القومية . ان هنالك ١٢٠ الف خورنية في كل العالم المسيحي . وهذه النتيجة الخارجة عن المألوف تفتتح بنى ذات متانة لا نظير لها مولدة لتصرفات وعقليات .

ويلاحظ ج . توسايرت قائلا : « المؤمن غير موجود الا بوصفه من رعية خورنية . وهو لا يسجل حقه في الخدمة الدينية الا في هذه المنظمة الخورنية الرسمية : فكل واجباته الخارجية كمسيحي يجب ان تنجز في هذا الاطار باذن من الخوري . وكل مسيحية — خارج النطاق الداخلي — من المعمودية الى الموت ، تعمل ضمن سلطة الخوري ، وقبول الاعتراف والتزويج خاضعان لارادته . وليس امرا عديم الاهمية ان يقال ان الغضب الاكليريكي ضد النظاميين — سارقي الارواح (والمال) — يؤكد قوة المؤسسة الخورنية . وقد تركت ، بحفرها سكتها ، آثارا متينة كانت الفترة المعاصرة ، وحدها ، هي التي رأت تراخيها ، على الاقل ، أن لم تشهد محوها . وعلى كل حال ، فإن القرن السابع عشر مليء بدعـــاوى نرى ، فيهـــا ، خورانـــة يرغمون رعاياهم — حتى من افراد الطبقة النبيلة العليا — على الاحتفال بعيد الفصح في

الخورنية . وكان القانون الكنسي – حتى عهد قريب – مازال يمنع الزواج خارج الاقاليم الخورنية الا باذن من الخورى .

وقد اصبح عمل الجهاز الخوري موضعا للاتصالات : ففيه تشهر اعلانات الزواج واعلانات القطاف أو الحصاد . وقد وجدت ، فيه ، قابلية الاجتماع الفلاحية ميدانها المفضل وما زال عديدون من العمد يطلبون كهنة لقرية نظرا لكون الحضور الكهوتي مازال يعني رهانا على الحياة الاجتماعية .

السلك الرهباني

الرهبان هم الكنيسة ايضا . فقد دخلوا الكنيسة في العصر الوسيط . وجاءت القواعد الرهبانية الكبرى لتحجز المبادرات الفوضوية وتنظمها . والراهب ليس اختراعا مسيحيا : فنحن نلقاه تحت سماوات اخرى . ولكن الراهب المسيحي يحمل حلا اصيلا : فهو يجهز « نموذجا مسيحياً » هو رسم حدود ميدان تتخذ ، فيه ، حياة كلية في الله صورتها . وبين العموديين البدائيين والمارموتيين ، وكلوني وسيشو فيما بعد ، تبقى فكرة ومشروع في المقام الاول : أخروية ، ومن اجل ذلك انفصال عن العالم ، راديكالية مسيحية . وليس من اجل لاشيء الح كل اللاهوت الرهباني على المجاهرة بالايمان بوصفة مرتبطا بالمعمودية التي يكون التعبير الاسمى عنها . فالايمان الشخصي ودخول الدير يسيران ، بسهولة ، جنبا الى جنب ، لاسيما وان المؤسسة الرهبانية تقدم لكل شخص دروب دخول : راهب كورس ، راهب عامل ، منذور للخدمة . . . وهناك وجه يسود هو : الاب الرئيس . انه يمثل المسيح حقا . فالحكومة الرهبانية (على عكس المتسولين الدومينيكيين) تيوقراطية اذن . والدير

وحدة مكتفية بذاتها . ومن المؤكد ان هناك اديرة رئيسية ، ولكن ذلك تم بلعبة رجحان في العالم البيندكتي . وقد اخترع القديس برنار والاديرة الناووسية سلطة : اديرة امهات واديرت بنات يراقبها رئيس هو : الاب المباشر . وبما ان الدير مفصول عن العالم ، فيجب ان يخلق كل ما هو ضروري له . ويجب عليه ان يديره وينميه. لقد ولد نموذج مجتمع جديد ويجب ان لاينسى ، قط ، الى جانب اللاهوت الرهباني ، اقتصاد رهباني : فهناك مسؤوليات اقتصادية ووظائف تجعل من الدير مقر حكومة لها تركيبها الخاص للمعارف والسلطات .

ولايجرؤ امرؤ على الحديث عن كنيسة موازية . الا انه يمكن الحديث عن كنيسة موازية : صورة اخرى في التعبير عن الكنيسة وعيشها . فالعلم الرهباني يخلق لاهوته . والاقتصاد الرهباني يعبر عن علاقة اخرى بعالم البشر . والتكنولوجيات الزراعية والمعمارية تقع في منظورات مخصوصة . فالدير المبني في امكنة تقع خارج مراكز التجارة والاجتماع ينشيء جغرافيته . فالجدران ترتفع بموجب وظيفة لها . والقانون هو دفتر اعباء النوم والطعام والشراب . وهو ينص على الضيوف الذين يجب استقبالهم كالمسيح وينشيء ، اذن ، قواعده الاجتماعية . والكنيسة الديرية تحدد المعالم وتركز . فالمخطط شبه الراسخ للدير الناووسي يحدد ، بدقة ، اماكن الصلاة والاجتماع وغذاء النفس والجسد .

ولكن المؤسسة الرهبانية نضج بطيء ايضا . ان اكثر مما ينبغي من الكليشات « الرومنطيقية » لايرى سوى الناسخين والمتمنمات (ولايراها ، على كل حال ، قط ، في حدود ورشات وضمن شعور تكنولوجي :

فالرق الجلدي يلزم بتربية ماشية ، والذهب يمر بدارة اقتصادية) . وينسى ، بسهولة ، ان الكتاب – حتى الديري منه – يبقى ملكية ثمينة . والقانون الرهباني يفرض ، بصورة قوية الدلالة ، على الراهب المرشح ان يعرف المزامير غيبا . وهذا مطلب اقتصادي - روحي وثقافة رهبانية تركب بين الشفهي والمكتوب . فحب الآداب والرغبة في الله يخلقان قراءة (استعادة للقدامى) : ذلك الاجترار الذي تتمتم ، فيه ، الشفتان بالكلمات التي تتبينها العين . والتقابل بين الثقافة الرهبانية والثقافة الجامعية تقع هنا حقا . فالبراعة والضبط في المناقشة ينشئان ، بالنسبة للجامعي ، مسارا عقلانيا : والكتاب المقدس والاباء سلطتان فيه . اما بالنسبة للراهب ، فالامر يدور حول ثقافة قلب : حول ان ينقش في ذاكرته الكتابة والآباء بحيث تمتزج في وجوده . فلنأخذ اكثر النصوص الرهبانية تواضعا واجمل مواعظ القديس برنار : ان نصوص الكتاب تنبثق ، فيه ، وتتداعى وتتجاوب دون عون من اي توافق . وحتى حيال ابيلار ، يبقى شخص مثل برنار دوكليرفو ، في كل شراسته ، الانسان المعجون بالكتابة إلى حد غالبا مايكون من الصعب ، معه ، تقرير ما اذا كان هذا « الشاهد » أو ذاك اراديا ام انه ينبثق بكل عفوية .

اما عن النجاح الرهباني ، فإن كلوني وكليرفو برهنــة عليا في العصور الوسطى . ولكن القداسة والعبقرية تبقيان على المستوى البشري مع الوجه الاخر للميدالية . فالعالم التيوقراطي والاكتفاء الذاتي والاعفاء من كل سلطة اسقفية والمكانة السياسية والتراكم العقاري والاحتياطيات تولد قراءات زمنية جدا للمشروع الرهباني . الا انه ينبغي تقويم هذا

العجز نفسه ضمن ابعاد اوسع : فلا النسيج الاسقفي والخورني ولا « الموازي » الرهباني قرآ التبشير الانجيلي بقوة .فما جرى هو ا لاصطباغ بالمسيحية . ان هناك ، آبالتأكيد ، نداءات ، لاعتناق الايمان ، وهناك قديسون ومحاولات اصلية للاعلان عن الانجيل . ولكن كل ذلك يبقى مقنى ومحجورا عليه من جانب عالم كنسي ، من جانب آليات السلطة التي يخترقها خطر لم تره الكنيسة الا متأخرة جدا : فصفة المسيحية والانتماء كانت تتفوق بقابليتها للرؤية على قراءة نقدية للنفوذ الانجيلي . لقد كانت هناك ، سابقا ، لوحة في احد ميادين ديجون كتب عليها : « القديس برنار رجل دولة » . اما زالت هذه اللوحة موجودة ؟ يمكن لهذه اللوحة ان تحمل على الضحك بعلمانيتها ، ولكنها تعبر ، بعد كل شيء ، عن تحقق : ان شؤون هذا العالم تحل الرسالة الانجيلية في السلطات . وعندما جعل بيوس الثاني عشر — لاسباب سياسية - من القديس بينوا « سيد اوروبا » ، فان القراءة نفسها هي التي بقيت : قراءة القداسة ملحقة بجغرافيات السلطة . وفي نهاية المطاف ، فإن شخصا مثل القديس اويس ، بحريته حيال الكنيسة ، هو وزن في التنظيم الاجتماعي الاقل اهمية من القداسة ، ذريعة السلطات والمعارف .

الكنيسة والاجساد

لقد كان قصدنا هو ان نلح على جسدية الكنيسة : والخورنيات مرتبطة بفيزيولوجيتها . الكنيسة جسد قائم ، جسد صوفي ، جسد حاضر في كل الاجساد . ولمرة واحدة ، تتوافق التكفيرات وضروب الحج والاديرة . والعصر الوسيط هو الزمن الذي يندلع ، فيه ، المسيح مجسدا ومصلوبا ، الزمن الذي يتصدى ، فيه ، كتاب رهباني لهذا السؤال :

« لماذا تجسد الاله انسانا ؟ » . ان كل المؤسسات توظف نفسها في محاولة للحديث عن الانسان والراهب نفسه ، في انفصاله عن العالم ، يطوب هذا الجسد من حيث انه يستطيع ، اذا حرر ، ان يمجد الله . وإلى جانب كتب الطب ، يجب تقويم ماقيل عن الجسد في كل محاور الثقافة ، أو الثقافات . فهناك ثابت واحد في الادب الروحي ، في المواعظ والامثال ، هو الدموع . وهذا الامر يستحق منا انْنعكف على شبكة المقاربة هذه .

ونود ان نسبر — بمزيد من التواضع — ستة دروب يجرى ، فيها ، كنسيا، ادعاء حديث وساطة في موضوع جسد الانسان : القداسة ، الخطيئة ، الجسد ، المرض ، البؤس والموت .

القداسة : ليس الدافع اللاهوتي هو الذي يؤدي إلى احتمال وجوب البدء بالقداسة . فالاختراع المسيحي لـ « الرفات » ذو دلالة . فاذا كان للشعب والملوك كنائس فذلك ، دون شك ، كي يحتفلوا ، فيها ، بأسرار الليتورجيا . ولكن ذلك ، ايضا ، لايواء الرفات فيها ، وهي عظام أو أي شيء لامس جسدا مقدسا : رداء العذراء في شارتر ، اكليل الشوك في كنيسة سان شابيل . ومن خلال الرفات ، نقرأ هذا التشبث بأجساد ممجدة كتأمين ضد الموت الدائم الحضور . ونرى ، فيها ، في انواع الحج ، الاجساد التي ترتحل إلى الاماكن التي يكون ، فيها ، الامل اقوى من الموت . ونصادف ، فيها ، هذه المعجزات التي تبشر الاجساد المتألمة بجسدية اخرى متحررة من ضروب البؤس والاوجاع . فهناك تجاه ، الشر والخطيئة ، مخلصات تظهر مخرجا آخر خلاف الرقصات الجنائزية أو العوالم الجهنمية . وإذا كانت البوابات تستطيع تصوير يوم الدينونة ، فإن حاويات الرفات سوف

تتحدث — اكثر من المظلات احتمالا — عن امكانية خلاص على اعتبار انه يعلن فعلا — وفي هذه العظام — عن كون دخول الجنة ممكنا ، بحيث يوجد ، فيها ، شيء من السلطة على الاثقال البشرية . والعصاب الذي يجمع الملوك والكبار يضعهم في الصف المشترك . وثروتهم وحدها هي التي تسمح بانتقال المقدس إلى الاقتصاد بشرائهم الرفات التي يمضي تزييفها متصاعدا .

الخطيئة : طبعت بطابعها كل العصر الوسيط . وهناك مؤرخ ، ج . توسايرت ، يقدم مفتاحا لها على صورة دعابة . فقد كان الدين ، اذ ذاك ، على حد قول توسايرت ، اخلاقا بنسبة تسعين بالمائة منه ، ومذهبا بنسبة خمسة عشر وممارسة للاسرار المقدسة في خمسة بالمائة . . ويعلق بيير شونو على هذه الصيغة ملحا على المبالغة في هذه النسب . فيجب على الجسد المسيحي ، اذن ، ان يتسلح بالتقشف : وهذا الكتاب أو ذاك يستعيدان نمط الفحص الذي تصوره ألكوان من اجل شارلمان . فالامر يدور حول « اجتياز المرء جسده » معترفا بالذنب بموجب الحواس الخمس والخطايا الثماني الرئيسية . واللاهوت الاخلاقي والقانون الكنسي ووعظ كهنة الاعتراف تعطي الجسد اتساعا . ان التحريم الجنسي موجود : فقد امكن الكشف ، عن طريق حركة المواليد ، ضروب الصوم الجنسي الكبيرة من اجل صوم الفصح . ولكن الزواج اكثر صرامة ايضا : فقد جرى الانتقال من احتفال عائلي بالموافقات إلى طقوس . وكان ذلك ، اولا ، بدافع انتظار نتائج التحقيق : فالزواج يفرض قواعد صارمة في موضوع القرابة : المباشرة أو الملحقة أو حتى الروحية (العراب) . ونستطيع ان نرى الصرامة اذا علمنا ان صلة

القربى تمضي حتى الجيل الرابع . وهكذا ، فان الكنيسة تمنح كل شخص فرصة اعادة تدوين شجرة نسبه ليطلب التكريس أو يلتمسه . وهذه سلطة تتجاوز الزوجين وتتناول الاسرة . . وتتناول ، اخيرا ، نظرا لقلة الحركية ، الحورنية ومايحيط بها . وصعود القانون الكنسي وانضاج اجراءات لإعلان البطلان اعطيا ، في الوقت نفسه ، وزنا كبيرا لسلطة كنسية : فالكنيسة تختبر حرية القصد ولكنها تعطي ، ايضا ، صفة الزوجية للذين تلقوا التكريس . ان كل آليات الاربعة اخماس الاخلاقية هذه تحاول توجيه الخلاص . يبقى ان نتساءل حول اللاهوت الاخلاقي الشعبي وممارسة هذه الممنوعات . وفضلا عن ذلك ، فإن الرقيب نفسه يذكر ، في صلوات كهنة الاعتراف ، الظروف المخففة . فالامر خطير في حالة الاجهاض ، الا انه اذا دار الامر حول امرأة فقيرة فعلت ذلك لصعوبة الحصول على الغذاء ، فينبغي الخفض من مقدار القسوة . وهناك مثال اخير مستوحى من كتاب ب . ج . هيلياس ، « فارس الغرور » ، الذي يكشف ، في صفحة جميلة ، عن بقاء متأخر للطقوس على صورة احتفالات القبول . فالمرأة التي تتقدم إلى الكنيسة تبدي تحررا من « دنس » . ولكن الكاهن هو الذي يهيمن على هذا الاحتفال المتحفظ ويتقبله . والمرأة التي تدخل ، مجددا ، الحياة الاجتماعية تقدم ، بهذه الخطوة ، ابرازا لقيمة الكاهن كحارس وسيد للحياة الاجتماعية والروحية . والمناقشات حول « الديانة الشعبية » ، في هذا الصدد ، ليست جديدة : فمن قبل ، كانت نخبة روحية في العصر الوسيط ترى في ذلك مظاهر مشبوهة يجب استبعادها وجوبا ملحا .

المرض ، البؤس والموت

ليست الاجساد المتألمة غريبة عن الكنيسة ابدا . انها ، وهي نفسها

جسد ، لانني تقول للهرطتي : « عندما يتألم عضو ، فان كل الاعضاء تتألم » . ولديها قدرة خارقة على الاستقبال والمحبة . وهي تدير بيوت الله وتسجل معجزات الشفاء على امكنة الحج . وتقتسم السلطة الملكية هذا العالم الكاريسماتي : فالملك يلمس النذوب ويصحب هذه الحركة بعبارة : « الملك يلمسك والله يشفيك » وبصدقة . وهذا اثر اخير يعهد ، فيه ، الى الملك ، بصفة كنسية . وللفقير كيان في الكنيسة يعد ، فيه ، موضوع عون ، ولكنه يعد ، ايضا ، علامة للمسيح . ففي برهة اكبر المجاعات ، تبين القديس دومينيك البؤس وقرر ان يقوم بمبادرة . فمن اجل مساعدة أكثر الناس بؤسا باع ما هو غذاء الاخوة : الكتب . فالمعرفة هنا سلطة ، وساطة اقتصادية . وهذه الحركة ادهشت ، فتولى مثقفون ميسورون متابعة صدقة الواعظ .

ان الارض المقدسة هناك ، تحت بصر الفقير أو الجائع او البائس ، وهو لا يعرف اليوم ولا الساعة ، ولا يرافقه اي كاهن ليكون جاهزا لحله من الخطيئة في حالة الخطر . وان موكب الطاعون والحروب والزاد الهزيل تصور للفقير الرعب وجاذبية الموت . وامام هذا الموت الذي يرقص وسط البلاطات الملكية والاكواخ ، حول التاج والصولجان ، حول الفلاحين والكهنة ، يطرح سؤال نفسه على هويزينغا : « اهي تقية حقا تلك الفكرة التي تتوقف كل هذا الوقت عند الموت ؟ » ذلك هو ما يمس المدافعون عن التكامل المسيحي في العصر الوسيط .

ومع ذلك ، فإن انواعاً من التضامن تنعقد تجاه الموت : أخويات ، وخاصة هذا الايمان بالمطهر . فيتعاون النزوع الى الاجتماعي واللاهوت لتوطيد كل شبكات التضامن : كل الاحياء والموتى ، الاغنياء والفقراء ،

الاخوة الذين يوصون بتلاوة صلوات اذا انطفأ النسل ، ايد يمتد بعضها الى بعضها الاخر لتؤكد ، حول الرفات ، املا : قليل من الزيادة في المعاناة مع التقاء الطوبى : دخول الجنة . .

وربما كان العصر الوسيط هو كل ذلك في الكنيسة : وبدلا من مسيحية ذات انطلاقة واحدة ، حركة واحدة ، هنالك البناء المتعنت لاعتقاد يجرؤ ، فيه ، شعب ، وراء كل انواع القسر ، على كل امل .

ان صفحات قليلة لاتكفي حتى لتحويم فوق كنيسة العصر الوسيط ! فلم يكن يمكن ان يدور الامر حول بناء هيكل بل ، بالأحرى ، حول تولي مهمة متواضعة هي فتح بضع ثغرات في كثافة القرون .

ويتم ذلك في تباعد مع « تواريخ الكنيسة » التي تقدم عنها المخططات الكلاسيكية رؤية هرمية ومزوقة جدا تبقي ، بمقدار متفاوت ، على اساطير الحضارة المسيحية . فالكلمة السهلة ، كلمة « المسيحية » ، تبقى خديعة ومأزقا : انها ستار يحجب الشعب ومركب الممارسات . وغبرييل لوبرا ، احد افضل الاختصاصيين في ضياع الصفة المسيحية ، لم يخش من ان يلاحظ بقوة « انه لم يكن هنالك ، قط ، شعب مسيحي بالمعنى القوي والعميق لهذه الكلمة » .

ان كل « قراءات المسيحية » تردنا ، اذن ، إلى تاريخنا الخاص . فالعصور الوسيطة الوهمية التي تغذى ليست ، على وجه الاحتمال ، سوى طريقة معينة في كتابة تاريخ الكآبة والوهم والخرافة . وتاريخ الانتماء الكنسي لا يتطابق ، بالضرورة ، مع تاريخ نشر الانجيل .

فيجب الخروج من الاطر المتلقاة . وما زالت هناك مهمة كتابة تاريخ هؤلاء الرجال الذين « تدبروا انفسهم » ليعيشوا ايمانهم : البابوات ، الاساقفة ، والملوك ، الفرسان ، رجال التفتيش ، البورجوازيون والفقراء . . . » لقد كانوا بشرا . لقد كانت الجاذبية الفرنسيسكانية دربا : شيئا جديدا (سرعان ما جرت تقنيته في سلك ديني) حاول ان يمحص في الانجيل وان يعيش شعرا . ووراء التطويبات الرسمية ، ينفتح مجال هائل : كنيسة الذين لم يكتبوا ابدا . واهمالنا ، في هذه الصفحات القليلة ، البابا والبلاط البابوي والمحركات الاقطاعية كان طريقة ما في الرد الى تاريخ آخر للكنيسة : تاريخ شعب كبير يسخر ، وهو يكتب ايمانه في رقصة ، من المؤرخ لانه شاعر الى الحد الذي يتوارى ، معه ، عندما تراد المبالغة في محاصرته .

* * *

– ٣ –

الامبرطورية المقدسة

بيير – فرانسوا مورو

الامبراطورية التي سادت العصر الوسيط ، مقدسة كانت أم رومانية أم جرمانية ، تتخذ مظهرا غريبا في نظر الذي يحاول ان يقيسها بمقياس الدول الحديثة . فها نحن حيال امبراطورية استطاعت أن تبقى سنوات دون امبراطور لا نعرف ، جيدا ، ما اذا كانت انتخابية أم وراثية ، بل ويصعب ان ترسم لها حدود اقليمية . وامام هذا التعدد في المظاهر والابعاد وانماط السلطة ، يصل المرء الى التساؤل عما اذا لم يكن الامر يدور حول تعاقب مؤسسات مختلفة تحمل الاسم نفسه بفعل ظاهرة الاستمرار في الحياة . وحتى لو كان الامر كذلك ، فإنه يبقى وجوب تفسير ديمومة اللقب . الا ان هذه الديمومة ليست صدفة : فالفكرة الامبرطورية في قوة الواقعة نفسها ان لم تكن اقوى . وقد انتشرت حتى عندما كانت الامبراطورية ضعيفة أو غير موجودة : فقد ظل هناك ، مثلا ، حزب امبراطوري خلال كل العصر الكارولنجي وكان دانتي مازال يحلم ، في بداية القرن الرابع عشر ، بالملكية العالمية بعد هزيمة أواخر اسرة ستاوفن التي اعلنت انهيارها . ولكن هذه الايديولوجية لاتبدي الاستمرار البسيط لخطاب وحيد : فلا ينبغي ان نقرأ في النصوص فقط ، بل ، ايضا ، في الافعال والرموز التي تتجسد ، فيها ، ماديا . فسياسة كل امبراطور ، كسياسة خصومه ،

تطرح تصورا (أو خليطا من التصورات) للامبراطورية . وكذلك ، فإن الوقائع الايديولوجية المتعددة التي تركب هذا التاريخ ليست مجانية ولا ثانوية : فهبة قسطنطين واختيار اسم سلفستر الثاني ، أو تطويب شارلمان من جانب بابا منشق خاضع للامبراطورية وقائع بعيدة جدا عن ان تكون من صدف التاريخ : فهي تمثل ضروب اتخاذ لموقف تضع اصحابها في معسكر وتحاول تسجيل اهداف هذا المعسكر في نظام الاشياء وتدعو الاخرين الى تحديد واقعهم بالنسبة اليهم . والمزور والاسطورة أو الرمز في اهمية المؤسسة نفسها لانه يجري لاستمرار في الرجوع اليها ومعرفة مواقع القوة واستمداد الذرائع منها بانتظام . وهنا تأتي لتنكسر العلاقات الوهمية بين البشر : والشيء الراهن هو ان تاريخ الامبراطورية مغمور في هذه العلاقات الى حد بعيد . ومن اجل ذلك ، تعني ما ، لا اهمية لعدم وجود امبراطور ، في هذا التاريخ الدقيق أو ذاك ، أو للمواجهة بين عدة طامحين الى اللقب : ففكرة الامبراطورية تستطيع الاستمرار دونهم . وهي كافية ، فوق ذلك ، لتغذية الصراعات لان النوى النظرية التي تؤلفها ليست ، دائما ، متوافقة فيما بينها : بل يمكن ، تقريبا ، ان يقال ان اكثر مما ينبغي من الجنيات قد سهرن على المهد . فالامبراطورية ورثت من الصفات أكثر مما ينبغي من اجل ان تكون متلاحمة : ومبرراتها ، التاريخية والحقوقية والدينية والسياسية ، تنقلب ، احيانا ، ضدها وينبغي استخدام واحدة منها ضد اخرى . فثبت هذه المواريث المتنوعة هو ما سوف ينبغي القيام به قبل بيان النتائج التي انتجتها في الممارسات الامبراطورية . وهذه الايديولوجية ، وهي تعددية مائعة ومبرقشة ، تستند الى عدة جذور متباعدة . وهي ليست ،

مع ذلك ، مجردة من الدلالة ، ولكن هذه الاخيرة لا تستطيع ان تشق لنفسها دربا الا من خلال اتجاهات اقليمية كثيرة التعرجات احيانا.

المواريث

عندما استدعى البابا ، وقد تخلى عنه البيزنطيون ، بيان القصير ، فإن هذا الاخير كان قد بسط سلطته ، من قبل ، على جملة الاقليم الفرنكي واعلن ، بموافقة الكنيسة ، نهاية الاحتضار الميروفنجي بأخذه التاج الملكي . وعندما تدخل في ايطاليا للدفاع عن الكرسي المقدس ، طرح نفسه حاميا للدين ولكنه اتصل ، في الوقت نفسه ، بالتقليد الروماني الذي كان مايزال حياً على الرغم من الغزوات . فجميع العناصر كانت ، اذن ، قد تجمعت حتى قبل ان تبدأ الامبرطورية رسميا في شخص ابنه : التقليد الفرنكي ، التقليد الروماني ، السيطرة على اقليم يغطي قسما كبيراً من أرض المسيحية والوظيفة الدينية اخيرا . وهذه الخيوط الاربعة هي التي انعقدت خلال عدة قرون . وقد تراكمت حول كل منها ، الخلافات والسوابق ، الوثائق والمذاهب .

التقليد الفرنكي

ربما كان اقل ما هو معروف من التقاليد لانه اتجه ، تدريجيا ، الى الامحاء من مقدمة المسرح على الاقل : وبالفعل كلما زاد ادعاء الانتماء الى روما زادت افضلية جعل الناس ينسون اصول المدعي البربرية . ومع ذلك، فانقوة الفرنكيين هي التي كانت السبب الفعال للامبراطورية: فبفضلها تدخل بيبان وشارلمان في ايطاليا ، واليها ، ايضا ، اعلن انتماءه اوتون الاول الذي نادى به جنوده امبراطورا بعد معركة ليشفيلد ، قبل سبع سنوات من تتويجه في روما . وقد عادت الى الظهور بصراحة ، ايضا ،من وقت الى آخر ، ولكن محتواها هو ما ينبغي اخذه في الحسبان:

ـ اذ المالكية الفرنكية هي ، اولا ، تراث الملك . وان ذلك لا يتوافق مع التصور الروماني للسيادة العامة : فالدولة لم تعد ، قط ، حتى في عهد الامبراطورية المتأخرة ، موضوع ملكية خاصة . وبالمقابل كانت تلك هي الحال في العرف الميروفنجي : فالمملكة ، وهي وراثية وقابلة للقسمة ، كانت تتمزق قطعا بسبب الوراثات . وقد بقيت هذه العادة خلال كل العهد الكارولنجي على الاقل : فحتى ولو اذ واحدا من الملوك ، فقط ، كان يحتفظ بلقب الامبراطور ، فان التمزق الاقليمي لم يكن ثانويا ، ابدا ، لانه لم يكن يملك اية سلطة على الاخرين . ففكرة الامبرطورية تدنت من جراء ذلك . وفي حين لم تكن تعددية الاباطرة تمس ، في روما ، وحدة الامبراطورية ، من حيث الحق على الاقل ، فإن ما كان هنا هو العكس: فالوحدة الامبراطورية لم تكن تمنع تبعثر السلطات . ـ عندما لم يكن مجرد الوراثة هو الذي يلعب دوره في تسمية الملوك ، فان ما كاذ يلعب هذا الدور ، ثانيا ، هو اجراء انتخابي : التسمية من جانب الكبار . وقد شوهد ذلك ، فعليا ، في حالة اختيار الامبراطور ، وكانت المسألة كلها تنحصر في معرفة من هو المؤهل لاجراء الانتخابات . وكان المؤهل ، خلال بعض الوقت (٩٠٠ سنة) هو البابا أو القادرين على ممارسة ضغط عليه(١) . وشيئا فشيئا ، اصبح

---

(١) وهو ما كان يترك انعكاسات على معنى الامبراطورية ويساعد في الانزلاق من تقليد الى الاخر : « من المسلم به ، منذ عهد يوحنا الثامن ، انه يتم الحصول على الامبرطورية من البابا وان التكريس أو التتويج اللذين يجريهما ، هو ، وحده في روما ، يخلقان أو يكونان (بالمعنى الكامل للكلمة) الامبراطور الذي كانت مهمته تقوم ، بامتياز ، على الوكالة عن الكنيسة الرومانية ، أي على حمايتها والدفاع عنهـا » (ر . فولز : « الامبراطورية الرومانية الجرمانية المقدسة » في مجموعات جمعية جان بودان ، المجلد الحادي والثلاثين (١٩٧٣ ، ص ٣١٢) .

المؤهلون الامراء الالمان ، والصعوبة كانت في تعيين اسمائهم . وعندما جرى ذلك، اخيرا ، واصبح الانتخاب كافيا ، زالت مسألة الامبراطورية.

– يجب ان نلح على مظهر اخير : العرف الذي جرى على ترك الملكيات الكبيرة تنمو وعدم وجود سلطة عليها الا عن طريق الذين يملكونها . فعلى الرغم من المركزية المفروضة احيانا ، كانت الحصانات المعطاة أو المستولى عليها تحتوي على بذور الاقطاعية اي على بذور نظام يكون تسلسل المراتب ، فيه ، اهم من السيادة المباشرة : والفكرة الفرنكية تناسب هذه الواقعة أكثر مما تناسبها الفكرة الرومانية :

التقليد الروماني

عندما تلقى شارلمان ، عام ٨٠٠ ، اللقب الامبراطوري ، كان الامر يدور ، حقا ، حول مواجهة امبراطورية الشرق . ولكن التراث الروماني كان ، في الوقت نفسه ، هو الذي يدلف الى تاريخ الغرب . وقد فعل ذلك على موجتين : فورا ، بالذكريات التي مازالت حية وبتقليد بيزنطة ، وبعد ثلاثة قرون بالاسهام المتجدد لدراسة الحقوق الرومانية .

وفضلا عن المجد الذي بقي ، في الاذهان ، مرتبطا بذكرى الامبراطورية الرومانية ، كان محتوى ايديولوجي جديد يتسرب لصالحها : حلم بالوحدة ، بالكونية والسلطة المباشرة . الوحدة : لان الامبرطورية كانت تمثل نظاما يحكمه قانون مدينة وحيدة ضد تعدد السلطات والاعفاءات والخصوصيات . وفي حين كانت التنوعات بين الشعوب الجديدة التي اعتنقت المسيحية تقوى ، ابرز استدعاء

الماضي سراب عالم تمحي ، فيه ، هذه الفروق في ظل سلطة وحيدة . كونية : لأن فكرة سلطة وحيدة تزدوج بفكرة عالم وحيد منسوج من مادة اجتماعية واحدة : كون للمسيحية قابل ، من حيث الحق ، للاتساع الى الكون بكامله . ولم يعد في مقدور الفكرة الرواقية القديمة عن وحدة الجنس البشري البقاء كما هي : واسطورة الامبراطورية هي ، وحدها ، التي كانت تسمح لها بأن تنعكس في طموحات عالم منقسم . والدليل على ذلك هي محاولات التحالف مع بيزنطة أو الحصول على اعتراف منها على الرغم من كل الخلافات وتباين المصالح . ذلك ان بيزنطة تمثل استمرار العالم الروماني الذي مازال حاليا . ويمكن ان يقال الشيء نفسه عن الاهمية المعلقة على التتويج في روما قبل اي سند ديني : فهي مدينة اغسطس بقدر ما هي مدينة القديس بطرس . والسلطة المباشرة اخيرا : ان الفكرة التي تقول انه ملوك كل البلدان ليسوا مستقلين كليا ، بل يستمدون سلطتهم من الامبراطور لم تستطع الثبات طويلا جداً في الوقائع : وينكشف افضل واوضح انجاز لها ، دون شك ، في عام ١٠٠٠ ، عندما ارسل سلفستر الثاني واوتون الثالث ، معا ، الى ملكي هنغاريا وبولونيا تاجيهما . وفيما بعد ، بقيت الفكرة ، بالاحرى ، كوهم لبعض الاوساط دون أن تنتقل ، بعد ذلك ، الى الممارسة الدبلوماسية الواقعية ، ولكنها ، مع ذلك ، تدل على حنين : الحنين الى بنية تسلسلية جيدة التنظيم تنطلق ، فيها ، كل السلطة من القمة ولا تدين ، فيها ، القوى الوسيطة بكيانها الا لتفويض — وهو وضع بعيد جدا عن الواقع .

لقد كان هذا المجموع من الافكار يشكل مذهبا تاريخيا وحقوقيا

على درجة كافية من التماسك . ولكن الامبراطورية اصطدمت ، على هذا الصعيد ، مرة اولى ، مع الكنيسة — قبل أي دافع ديني . فهذه الاخيرة تنزع ، فعلا ، هي الاخرى ، الى طرح ذاتها كوريثة للامبراطورية الرومانية ، لقوتها ووحدتها . ان هناك مواريث لا تتوزع : ومن اجل ذلك انضجت سلسلة من افكار واساطير متشابكة الى حد كاف ولكنها تسهم ، جميعها ، في تأكيد حقوقها .

آ — هبة قسطنطين : وهي وثيقة زائفة صنعت حوالي عام ٧٥٠ افترض فيها ، أن قسطنطين تخلى للبابا سلفستر الاول وخلفائه عن السلطة في روما والمناطق الغربية مع العلامات الامبراطورية . وكان ينبغي ، دون شك ، على هذا النص ، في البرهة التي كتب فيها ، ان يستخدم ، بالاحرى ، كورقة رابحة في المفاوضات المتعلقة بالدول والكنيسة مع الملوك الفرنكيين ، ولكنه استخدم ، بعد ذلك ، ايضا ، لتأكيد سلطة البابا العالمية . فكامل السلطة في الغرب هو ما زعم ان قسطنطين قد تركه للكرسي المقدس بانسحابه (ومعه الامبرطورية) الى الشرق : « نرسم بأن ابانا الموقر سلفستر ، الاب الاعلى ، وكذلك خلفاءه ، سيعتمرون التاج ، اي أكليل الذهب الخالص والحجارة الكريمة الذي تخلينا له عنه بنزعه عن رأسنا . . . . ومن اجل ان لا تهان مكانة البابوية ، بل كي تكون ، على العكس من ذلك ، أكثر بريقا من رتبة الامبراطورية ، ومن قوة هذه الاخيرة ومجدها ، لا نعهد الى سلفستر الكلي الطوبى ، اخينا ، البابا العالمي ، بقصرنا في لطران ونتخلى له عنه ، فقط ، بل ، ايضا ، عن مدينة روما ، وكذلك عن كل ولايات ايطاليا ومناطقها ومدنها وعن المناطق الغربية ليتولاها وخلفاؤه في ظل قوتهم

وتحت وصايتهم (. . .) ، اذ يسلمها هذا الدستور ، الى الابد وبموجب الحق ، الى الكنيسة الرومانية » . وقد استند خلفاء اينوسنتوس الثالث استنادا واسعا الى هذا النص ليقيموا عليه حقهم في السلطات المدنية . وهم لم ينكروا وجود الامبراطورية : ولكنهم عدوا الامبراطور ، اذ وهبوا انفسهم السلطة المطلقة التي اورثتها اياها روما عليه ، موظفا مكلفا بتنفيذ مهمة لحسابهم : ضمان السلام أو قيادة الحملة الصليبية . وهكذا قدروا ، اذن ، انهم يستطيعون خلعه اذا اخفق في هذه المهمة .

ب — **نقل الامبراطورية** : ليس ، فقط ، متغيرا من متغيرات الحجة السابقة . فهو يستند إلى واقعية تاريخية مفسرة بعناية : تتويج شارلمان من جانب البابا ليون الثالث . ان هذا الاخير لم يكن ، من حيث الوقائع ، يملك حرية الاختيار ابدا : فليون الثالث الذي اساء الرومان معاملته والقوا به في السجن واتهموه بجرائم عديدة استعاد حريته بفعل تدخل مبعوثي شارلمان ، ثم تدخل الملك نفسه . ولم يكن قادرا على ان يتخذ ، وحده ، القرار الخطير بتسليم الامبراطورية إلى الذي كان يجمع ، في ظل قانونه ، معظم شعوب المسيحية الغربية : فينبغي ان تكون الفكرة قد انبثقت ، بالاحرى ، لدى الكوان والكهنة الاخرين من محيط شارلمان . ولكن المرء سيسعى ، اذ يعيد قراءة التاريخ ، إلى جعله بقول ان البابا هو الذي نقل الامبراطورية من الشرق إلى الغرب بمبادرة التتويج هذه . واذا كان قد استطاع ذلك ، فلأن السلطة التي نقلها كانت تحت تصرفه : وهكذا يثبت البابا ، مرة اخرى ، انه السلطة العليا ، وانه اذا كان يمنح الامبراطور ممارسة السلطة ، فهو يستطيع ان يستعيدها منه .

جـ - **المحاكاة الامبراطورية** : ليست اطروحة اضافية ، بل هي الممارسة الرمزية التي تحيي السوابق : فالبابا يحمل الشارات الامبراطورية ويؤكد انه الوحيد الذي يحق له حملها . وهبة قسطنطين كانت قد اكدت ذلك (« سلفستر وخلفاؤه سيعتمرون التاج . . الذي تخلينا له عنه بنزعه عن رأسنا ») واوامر غريغوريوس السابع البابوية تكرر ذلك بشيء من الحماء . فالمادة الثامنة تؤكد ، فيما يتعلق بالبابا ، انه « وحده يستطيع ان يحمل الشارات الامبراطورية » . وهذا يعني بوضوح انه الوريث الوحيد لقوة روما بشكل يتجاوز التنازلات الوقتية .

ان هذا العمل الجاد في صنع المزور - أي الحقيقي على اعتبار انه يدل على مطالب واقعية ويمنحهم قوة جديدة - واستعماله يسمح بنسف اساس القوة الامبراطورية بقلبه اتجاهها . فكلما زاد ابراز ايديولوجيي الامبراطور لعظمة اللقب الروماني وقوته زادوا عملا لمصلحة آخر اذا صح ان من يملك الشرعية الرومانية هو آخر .

الوظيفة الدينية

عندما طرد بيبان آخر الميروفنجيين واعتلى العرش ، فإن اجراءاته تمت على ثلاث مراحل . فقد حمل ، اولا ، مجمعا من الفرنكيين على انتخابه ملكا ، وهو تنازل للتقليد القومي ، ثم جعل اسقفا يكرسه ملكا بموجب طقس تبنته ، من قبل ، الملكية الفيزيغوتية ولكنه مستوحى ، خاصة ، من التوراة ، وفيما بعد ، حين جاء البابا إلى فرنسا يطلب مساعدته ، كرس ، مرة ثانية ، من جانبه . وهذا الاحتفال واستعادته في التكريس الامبراطوري ، بدءا من شارلمان ، ادخل بعدا دينيا في السلطة التي اصبحت خادمة الله وممثلته . وهذا بعد كان غائبا عن التقليد

الروماني : في روما ، لم تكن مسألة دين الدولة تطرح على هذه الصورة حتى في عهود الامبراطورية المسيحية . وبالفعل، ومهما تكن قوة الامبراطور ، « اسقف الخارج » ، لخدمة الكنيسة أو التدخل في شؤونها ، وحتى لو احتفل ، احيانا ، بفرض السلام الروماني بوصفه يشق الدرب للتبشير الانجيلي ، فلم يكن للامبراطورية ، بهذه الصفة ، مع ذلك ، هدف ديني وبقيت قمة السلطة السياسية لايعادلها ، في هذا شيء . اما مع شارلمان ، وخاصة مع خلفائه الاوائل ، فقد بدت الامبراطورية ، في الحد الاقصى ، وظيفة دينية عهد بها إلى شخص كان يتولى من قبل ، بوصفه ملكا ، السلطة السياسية . لقد كان العاهل ملكا بين ملوك آخرين قبل ان يكون امبراطورا . وذاك وضع لايمكن ، في روما القديمة ، التفكير فيه . ويبدو لنا ان شنور وصف الفرق جيدا حين كتب ، بصدد تتويج شارلمان،مايلي : « لم يكن الامر يدور حول مجرد استعادة للامبرطورية الرومانية . فقد كان الاتحاد الوثيق بين الكنيسة والامبراطور المتوج الذي كان يصبح حاميها يشير إلى بداية عهد جديد . لقد كان الاباطرة الرومان يرجعون سلطتهم إلى اغسطس . اما الامبراطورية الجديدة ، فقد كانت تستند ، بمعنى ما ، إلى النعمة والارادة الالهيتين . وكان على الامبراطور الجديد ان يحكم مجتمع امم خاضعة لسلطته بطريقة يفرض ، بها ، سيادة القوانين الالهية والنظام المسيحي في كل مكان(١) » .

ان الامبراطورية تعود ، اذن ، في ترتيبها ، إلى المقدس . الا انه لم يكن كل شيء واضحا لهذا السبب لان القاب قائدها ستلتقي ، هنا ،

---

(١) ج . شنور : الكنيسة والحضارة في العصر الوسيط ، ترجمة كاستيلا وبورغار ، بايو ١٩٣٣ الجزء الاول ، ص ٤٩٧ .

ايضا ، القاب الكنيسة وتصطدم بها : فلم يكن يكفي جعل الامبراطور خادم الله ، بل كان ينبغي ، مرة اخرى ، التدقيق في كيانه حيال المؤسسة الكنسية . فاما ان يكون الامبراطور معينا من الله مباشرة — والبابا لايلعب ، في التكريس ، سوى دور وسيط — وهو ، في هذه الحالة ، الرئيس الاعلى للمسيحية — ، وكلما اكدت الامبراطورية بعدها الديني زادت خسارة البابا من حيث الاهمية السياسية والدينية معا ، واما ان تكون العناية الالهية لاتسمي الامبراطور الا عن طريق البابا ، رئيس المسيحية الذي يسمي وزيرا للشؤون الزمنية . وفي الجملة ، فان الجميع متفقون على كون الامبراطور خادم الله . والمسألة هي معرفة ما اذا كان ، ايضا ، خادم الكنيسة ام خادما مباشراً لله وحاميا للكنيسة. فلا يكفي ، اذن ، ان نلح على كون الامبراطورية غير قابلة للفصل عن النظام المسيحي : فالتيوقراطية يمكن ان تتحقق بموجب عدة نماذج تسلسلية وجدت ، جميعها ، فعلا ، صور وجودها التاريخي وادى كل منها إلى تبرير مذهبي .

لقد كانت ادعاءات الامبراطورية على الصعيد الديني موضع مساءلة بقدر ماكانت صفاتها التاريخية كذلك . والحجج التي قدمتها الكنيسة ، في هذا المجال ، اكثر عددا من ان يمكن استعادتها جميعها . ومع ذلك ، يجب الاشارة إلى بعضها : اولا — أن السلطة الشاملة هي بين ايدي البابوات بوصفهم اعلى الاحبار وخلفاء القديس بطرس : فلن يكون ، اذن ، بين ايدي المراجع الاخرى سوى سلطة صادرة ، بعض الشيء ، عن سلطتهم . ومن هنا الحجة المستعادة مرات عديدة : ليس للرؤساء الزمنيين سوى السلطة ، في حين ان لنائب المسيح « السلطة

الشاملة » . وهذا خطاب استمر منذ ليون الاول الذي اعطاه ، في الايام الاخيرة الامبراطورية الرومانية ، شكله المتماسك حتى ايديولوجيي القرن الرابع عشر الذي استمروا في الدفاع عن سلطة بابوية كانت متآكلة جدا في ذلك الحين(١) .

ثانياً - لقد قال يسوع اسمعان بطرس: « سوف اعطيك مفاتيح مملكة السماوات » . وسلطة المفاتيح هذه ستدعى بوصفها منطبقة ، بصورة بعدية ، على النظام الزمني ، وعليها بنى غريغوريوس الرابع حقه في خلع الامبراطورهنري الرابع : « الا يستطيع من يمكنه فتح السماء واغلاقها الحكم في شؤون الارض(٢)» . وفضلا عن ذلك ، فحوالي تلك الفترة نفسها كف التكريس الامبراطوري عن الورود في قائمة التكريسات الكنسية ، ولم يكن ذلك صدفة : فاذا كان رئيس المسيحية الزمني مجرد وزير يعهد اليه بشطر من السلطة ويمكن خلعه ، فهو في خدمة الدين دون ان تكون له وظيفة دينية . ثالثا - واخيرا ، فان القديس برنار انشأ ، في القرن الثاني عشر ، نظرية السيفين الشهيرة . وهذه النظرية ، وهي مستعارة ، ايضا ، من مقطع في الانجيل ، تنص على ان السلطة الزمنية هي في يد الكنيسة كالسلطة الروحية تماما : ولكنها تستخدم ، هي نفسها ، الثانية ، في حين تعهد بالاولى إلى السلطات الزمنية لتستخدمها تحت ادارتها . وعندما اصبح احد تلاميذ القديس برنار البابا اوجين الثالث ، فان معلمه لخص له المذهب في « التأمل » : « ان السيف الروحي

(١) « كل ما يفعله البابا يفترض ان الله هو الذي يفعله » على اعتبار انه الممثل المرئي ليسوع المسيح على الارض . نيكولا يونغ : الفارو ، بيلاريو ، فرانسيسكاني ولاهوتي السلطة البابوية في القرن الرابع عشر ، فران ١٩٣١ ، ص ١٠٦ .

(٢) الرسالة الثانية الى هيرمان ميتز (١٠٨١) .

والسيف الزمني يعودان ، كلاهما ، إلى الكنيسة ، ولكن الأخير يجب أن يشهر من اجل الكنيسة ، في حين يشهر الأول من جانبها . الواحد في يد الكاهن والاخر في يد الجندي ولكنه خاضع لأمر الكاهن وإمرة الامبراطور » . وهذا المذهب الذي طوره هوغ دوسان فيكتور واينوسنتوس الثالث الهم ايضا ، عام ١٣٠٢ ، القرار البابوي « كنيسة واحدة » الذي اعلن القطيعة بين البابا وملك فرنسا — وهزيمة الاول .

فهناك ، اذن ، مختزن من الحجج المنضجة ، مطولا ، من هذا الجانب أو ذاك . وهي التي استخدمت ، خاصة ، في معركة التنصيبات وفي الصراع بين الكهنوت والامبراطورية.وعلى الرغم من كون الافكار مختلطة غالبا ، فقد بدا لنا ضروريا ان نميز الخط الحقوقي — التاريخي عن الخط الديني الخالص . فحتى لو ادعى البابا دائما ، في نهاية المطاف ، انه على رأس الغرب ، فليس عديم الاهمية ان يكون ذلك بوصفه خليفة للقديس بطرس أو خليفة لاغسطس وقسطنطين ، لان الامر يتعلق ، هنا ، بوجود عالم حقوقي لايمكن اختزاله إلى عالم النعمة : وهذا ليس بالامر اليسير .

ويجب ان نلاحظ ، ايضا ، بين الافكار الدينية المصاحبة لمدلول الامبراطورية ، اهمية الاساطير الاخروية . فعندما دخل فريدريك الثاني ايطاليا ليزحف على دول الكنيسة ، داعبت النشرات التي روجها ، فيها ، بعمق ، الامال الالفية التي نشرتها الاوساط اليواكيمية : فاذا كان البابا يجسد نظام الحاضر ، فان الامبراطور الذي يواجهه يعلن نظام المستقبل .

الاقليـــم

فكرة الاقليم القومي مرتبطة بالسيادة الحديثة : فيجب ان يكون لها ، على الاقل ، واحد تواجهه : وهي ، بهذا المعنى ، غير معقولة في الامبراطورية الرومانية على اعتبار انه لم يكن هناك ، وراء الحدود ، سوى البرابرة الذين يمثلون بالنسبة للامبراطورية ، ببساطة ، انعدام الثقافة والدولة : ولايمكن ان يكون هناك ، لدولة عالمية ، اقليم قومي لان الاقليم يحددها في خصوصيتها . وقد اخذت الامبراطورية القروسطية الوايدة في هذا المأزق : فهي ، كمكان للمسيحية ، لاتفكر في حدودها . وقد ارغمت على ذلك عندما تركت دولا كبيرة (بينها فرنسيا الغربية التي اصبحت فرنسا) تستمر خارجها واخرى تتشكل (مملكة كنوت الأنكلو — دانيماركية) .ومنذ ذلك الحين اصبح لها ، هي الاخرى ، اقليمها : امارات المانيا وبورغونيا وايطاليا الثلاث . ومجموعها هو الذي قدم ، بصورة متزايدة ، تعريف الامبراطورية — تعريفها الواقعي مقابل احلامها العالمية . وصفة عاهل هذا الاقليم هي التي ظهر عليها ، في نهاية المطاف ، الامبرطور عندما اراد ان يتخلص من العلاقة الثقيلة الوطأة مع الكنيسة تخلصه من اسطورة رومانية لم يعد يستطيع حملها .

متواليـــات

يمكن متابعة التسلسل الزمني الذي تتواجه ، فيه ، هذه الصفات وتتلاحم . ولكن تاريخ الافكار ، بقدر ماننتظم في وجوه تسود التاريخ ، طاقية ، مختفية تم عائدة إلى السطح من جديد ، دوريا ، لايخضع لتاريخ الوقائع : انه يرسم ، بالاحرى ، عدة متواليات يجب تمييز استمرارها الخفي .

اولا — ان هناك تاريخا اولا هو تاريخ المؤسسين وتغير اتجاه عملهم . ففي عصر كانت ، فيه ، الكنيسة ، في ادنى المستويات ، بسبب الاخطار أو بسبب ضعفها الداخلي ، تدخل ملك فرنكي لانقاذها وفرض نفسه حاميا لها واعاد اليها النظام . ومنذ ذلك الحين ، وجد خلفاؤه انفسهم في مواجهة مع هذه القوة المبعوثة حية التي تؤكد صلابتها بجعلها من الحامي خادما . والانزلاق يجري بالحدود نفسها نجحت في ذلك أم لم تنجح. فقد رأينا أن شارلمان الذي عد نفسه الرئيس الوحيد للمسيحية يعطي بعدا دينيا للامبراطورية . فلديه ، كان « مدلول المصلحة العامة قريبا جدا من الاختلاط مع ممارسة الفضائل المسيحية(١) » ، ولكنه كان يحتفظ لنفسه بحق الحكم عليها . واعتبارا من لويس التقي ، رأت الكنيسة المتجددة الحيوية ان الحكم — ومعه ادارة الامبراطورية — يعود اليها(٢) . فخدمة الله تحولت إلى خدمة الكنيسة .

وجرت السيرورة نفسها مع السلالة السكسونية : فأوتون الاول الذي كان قد جرى ، في جرمانيا ، على عادة تنصيب الاساقفة هو نفسه مع الاعتراف لهم بحقوق اقطاعية وحصانات واعاد ، بذلك ، القوة لكنيسة المانيا ، على ان يكون ذلك تحت ادارته ، اوتون هذا تدخل في روما وبسط سيطرته على الانتخابات الحبرية . وربما كان ذلك افضل ماكان يمكن ان يحدث للكنيسة في حالة الضعف والهبوط التي كانت عليها آنذاك . الا ان مايجب الالحاح عليه هو التوازي بين الوقائع الاولية : سلالة تنشيء الامبراطورية أو تعيد اليها مجدها وتأخذ مأخذ الجد وظائفها الدينية وتعيد النظام إلى الكنيسة محترمة ، فيها ، مكان

(١) هـ . اركيير : الأوغسطينية السياسية ، فران ١٩٣٤ ص ١٥٣ .
(٢) راجع ، في الفصل الثاني ، سلام الله .

الخلاص اكثر منها تسلسلا رتبويا تراه ثانويا بالمقارنة مع البعد المقدس للامبراطورية : فاذا كانت تغتصب الاعراف إلى حد ما ، فانها مبررة في ذلك ايديولوجيا على اعتبار ان مكانها فوقها . فهي ، طبقا للدور الذي تعهد به إلى نفسها ، تتدخل بقسوة من اجل ان تشفي ، ولكن المريض يسيء معاملة طبيبه عندما يشفى(١) .

وتكررت الحالة مرة اخيرة مع السلالة السالية : فقد انقذ هنري الثالث البابوية من مخالب الارستقراطية الرومانية واسهم في قيام خط البابوات الاصلاحيين الذين ادى صراعهم مع السيمونية إلى رفض الحق الذي كان الاباطرة قد اخذوه في ان ينصبوا ، هم انفسهم ، الاساقفة . وعندما جاء هنري الرابع الذي خلعه وحرمه غريغوريوس الرابع إلى كانوسا ليعترف بقوة البابا ، فانه كان يقطف ثمار تدخل ابيه : ومرة اخرى انقلب عمل الامبراطورية الديني في بضع سنوات ، ضدها .

ثانيا – وهناك تاريخ آخر هو الذي تبرز ، فيه ، اشد البروز فكرة العالمية الروحانية ، والحق هو ان قليلا من الملوك هم الذين فكروا في ان يعيشوها حتى النهاية : ولايمكن ، ابدا ، ان نعد بينهم سوى اوتون الثالث وفريدريك الثاني ، وقد منيت مشاريعهما ، في النهاية ، بالفشل .

---

(١) « انقذ اوتون الاول البابوية من الحالة الزرية التي وضعتها ، فيها ، احزاب الطبقة النبيلة الرومانية التي جعلت منها العوبتها . وفيما بعد ، غالبا ما تصرف الاباطرة بطريقة مماثلة ايضا ، ولم تكن البابوية ، طالما كانت في حاجة الى حماية ، تستطيع الاستغناء عن حماية الاباطرة ، ولكن ، منذ ان لم تعد هذه الحماية ضرورية ، ومنذ ان استمد الاباطرة من لقبهم كحماة مطالب في السيادة وارادوا ان يؤكدوا في روما وايطاليا قوتهم المسيطرة ، وليس الحامية فقط ، اصبحت العلاقات الودية مهددة ، بسهولة ، بالتحول ، الى علاقات عدائية ». شنور : المرجع السابق ، الجزء الثاني ، ص ١٨٢ .

وربما كان الاجدر بالملاحظة هو انهما ، وهما الاتيان من سلالتين جرمانيتين ، لم يحتفظا سوى بالقليل جدا من الارتباطات بهذا العالم وتقليده ، في حين انهما عانيا ، من حيث اسرتهما وبلاطهما ومشاريعهما ، تاثيرين آخرين : تاثير بيزنطة بالنسبة للاول وتاثير الاسلام بالنسبة للثاني . وان تلك نتيجة انعكاسية طريفة : فمن شاء أو توجب عليه ان يعيش الاسطورة الروحانية في العمق ، انتهى إلى ان يكون غريبا عن واقع المسيحية القروسطية .

وكان اوتون الثالث يمسك بزمام الكنيسة إلى حد كاف لاشراكها في تجديده للامبرطورية : فيمكن ان يظن ان التحالف الاول بين المسيحية وخلفاء اغسطس قد عادت . ومن علامات الازمنة ان جربير الذي فرضه اوتون بابا اختار لنفسه اسم سلفستر الثاني ، وكان سلفستر الاول هو البابا الذي رفع ، فيه، قسطنطين الكنيسة إلى مصاف القوة الثانية للامبراطورية ، واليه توجهت الهبة المزورة . ولكن التسلسل واضح جدا . فاذا كان الامبراطور يحترم رجال الدين لقداستهم ، فانه الوحيد في قمة المسيحية واكثر ممثلي الله مباشرة : ومنمنمات اوبرزيل – ريشنو تبين ذلك جيدا وهي التي تستعيد الفكرة البيزنطية النادرة ، في الغرب ، فكرة الامبرطور جالسا في مكان اله المعبد ووضعيته .

وبعد قرنين اصبحت الامور اقل سهولة : فاذا تصور فريدريك الثاني نفسه ، ايضا ، خليفة لاغسطس ، اذا كان يدعي علاقات متميزة مع الشعب الروماني ، فقد كان للبابوية هامش مناورة على مايكفي من السعة من اجل ان لاتتجند في خدمته . والنتيجة المنطقية هي انه اذا كان مايزال يريد اضافة بعد ديني إلى قوة الاسطورة الرومانية ، فيجب عليه

ان يفعل ذلك ، منذ ذلك الحين ، ضد البابا . وبما ان الكنيسة وراء هذا الاخير ، فان الامبراطور مرغم على لعب ورقة الامال التاريخية ضد المسيحية القائمة . ولم يعد الوقت وقت التدخل في الكنيسة لحماية الايمان فيها على اعتبار ان الكنيسة تصلح ذاتها بذاتها دون حماتها القدامى ، بل وضدهم . فلم يبق عليهم سوى النضال ضدها باسم ايمان متجدد .

ولاسباب سياسية مختلفة، ولكن فوق خلفية ايديولوجية واحدة ؛ فشلت المحاولتان . فبعد موت اوتون الثالث ، عادت ايطاليا إلى الوقوع في خصومات الاسر . ولم يكن لفريدريك المهزوم والمحروم من خليفة لزمن طويل . واذا كانت الامبراطورية قد نسيت انها تستمد قوتها من اقليم وان الحاقها ايديولوجيات دينية وروحانية بهايتم بفضل قوة الحكم ، فإن الوقائع تكفلت بالتذكير بأن الكون دون الحكم لم يعد شيئا .

ثالثا ـ يأخذ بعضهم في الحسبان ، ماوراء مجرد استعادة التقليد الفرنكي ، الاقطاعية التي تكونت ويسهمون في تطويرها لانهم يسعون إلى الاستناد عليها . والحق هو انه على كل الاباطرة الاعتراف ، بقدر متفاوت ، بواقع هذه التجزئة الاقطاعية على الرغم من انه كان لايمكن تصورها في التقليد الروماني . ولكن بعضهم حاول اللعب بها لبناء نمط جديد من السلطة . وتلك حركة رسم خطوطها الكبرى ، مثلا ، كونراد الثاني ثم ، اكثر من ذلك ايضا ، فريدريك بربروس في القرن التالي . فقد حاولا ، باستنادهما إلى الحق الاقطاعي وخلقهما صلات بين الحكم المركزي والاستقراطية العلمانية والكهنوتية ، تكوين نوع جديد من الامبراطورية مختلف تماما عن النموذج الروماني : تجمع متسلسل رتبويا من الاقاليم الكبيرة يجمع تنوعا من الوحدات السياسية الوسيطة

تحت ادارة الامبراطور الوحيدة . وهذا الاخير يكف ، في الوقت نفسه ، عن ان يكون حامي الكرسي المقدس ليظهر صادرا عن مملكته وعن التقليد الجرماني .

ان هذه الفكرة المعقدة تقتضي شيئا من الفن في اللعب مع ايديولوجيات متعارضة : ففريدريك الثاني استعان بالحقوق الرومانية التي كانت دراستها في طريقها إلى ان تبعث في مدينة بولونيا . وقد افاده ذلك في عدم اعطاء اكثر مما ينبغي من التنازلات للاقطاعية ، من جهة ، ولخفض البعد الديني لساطته ، أي لكل مايمكن ان يخضعه للكرسي المقدس على المدى الطويل ، من جهة ثانية . ولكن الامبراطورية الرومانية ليست هي التي كانت مرجعه الرئيسي ، بل شارلمان ، مؤسس الامبراطورية الجديدة . بل انه طوبه ، باحتفال كبير ، في ايكس لاشابيل بابا منشق تحت سلطته . وهذا التطويب (الذي لم تعترف به روما أبدا) كان ، في الواقع ، علمنة .

رابعا — واخيرا نأتي إلى المتوالية الاخيرة : التاريخ الذي يختتم التاريخ — التاريخ الذي يرد الامبراطورية ، من لويس بافاريا إلى البراءة الذهبية ، إلى اقليمها القومي . وهي تصبح ، فيه ، دولة كالدول الاخرى ، كالدول التي شرع في بنائها ملوك فرنسا وانكلترا أو البلدان الايبرية . وستجد ، ببساطة ، مزيدا من المشقة عن سواها في تاكيد هويتها . وكلما ضخّم منظروها من قوتها الزمنية زادوا ، في الواقع ، ردا لها إلى المصير المشترك للدول — تلك التي يعلن كل ملك من ملوكها ، آنذاك ، نفسه « امبراطورا في مملكته » . ومن الحق ، بهـذا المعنى ، ان الامبراطور كان على قدر ضئيل جدا من هذه الصفة في مملكته .

وعندما شرع لويس بافاريا – مرة اخرى – في النضال ضد البابا ، فانه عمل على تبرير سياسته من جانب غيوم دوكهام ومارسيل دوبادو : هذان اللذان يقعان ، لدى « ولادة الروح العلمانية » ، في عالم ايديولوجي جديد تماما ، العالم نفسه الذي يعيش ، فيه ، مشرعو فيليب لوبيل ، عالم كانت الارادة والسيادة والمجتمع المدني ، فيه ، المفاهيم الجديدة التي تحسم ، بموجبها ، القضايا السياسية ، عالم اختفى منه – حتى لو بقيت الكلمة ، حتى لو دلت على دولة قد يكون رئيسها قويا جدا – التشابك النوعي الذي كان يصنع فكرة الامبراطورية . وفي عام ١٣٥٦ ، عندما ابرم الامبراطور شارل الرابع براءته الذهبية التي تنظم ، اخيرا ، سيرورة الانتخاب الامبراطوري ، استخلصت منها النتائج : ان تسمية الامبرطور الجديد هي من اختصاص الامراء ورؤساء الاساقفة الالمان ، ومن اختصاصهم وحدهم . والكنيسة الالمانية هي ، وحدها ، التي يحميها . وسرعان ماستولى الامراء على هذه الوظيفة . الا ان الامر قليل الاهمية : فالباقي يعود إلى السياسة الداخلية . وكانت فكرة الامبراطورية ، بالمعنى الكلاسيكي للكلمة ، تستبعد ، على وجه الدقة ، ان يوجد شيء مثل « تاريخ داخلي » الا اذا فهم من « الخارج » من غير المسيحيين . فالامبراطورية ، قوية كانت أم ضعيفة، غدت ، منذ ذلك الوقت ، المانيا .

وهذا لايعني ان فكرة العالمية زالت فجأة من على المسرح الاوروبي . الا انه اذا تجمعت فكرة الامبراطورية وضاعت ، اخيرا ، في آخرها ، خصوصية الاقليم ، فان العالمية السياسية التي جسدتها برهة سوف تلقي بنفسها في مكان آخر : في مفهوم الانسانية . وسوف يكف مدلول

الانسان عن الاقتصار على تعيين جنس من المخلوقات ليتخذ معنى سياسيا واخلاقيا . وهو لم يكن يستطيع التحرر من معناه النوعي مالم يفرغ مجال الحق ، اولا ، من البناء الامبراطوري الثقيل : وماسوف يأخذ ، بعد ذلك ، مكانه هو شيء آخر تماما ، وهو سوف يبنى على العمومية الداخلية للذات الحقوقية . والواقعة الكاشفة هي ان هذه الاخيرة ، ظهرت ، اولا ، في عمل غيوم دوكهام الذي كان احد ايديولوجيي لويس بافاريا . لقد كانت تلك ، حقا ؛ خاتمة عصر .

دلالات

تبين ان المعنى الديني المعطى للامبراطورية يشبه نوعا من الفخ التاريخي : فلم يكن الامبراطور يستطيع ان يستمد سيفه ، حقا ، من البابا الا في العهود التي كان ، فيها ، هذا الاخير عاجزا عن اعطائه اياه . فالسلطة الزمنية كانت ، بشاغل ديني ، تعيد القوة إلى الكنيسة ، ولكن هذه الاخيرة كانت تنتهي إلى استخدامها ضد تلك السلطة . وكانت تنتهي ، اخيرا ، إلى الانتصار . وعندما انهارت قوتها الخاصة ، فان ذلك نجم عن ضربات اخرى : ضربات الملكيات القومية الكبيرة .

ان المدى العالمي للامبراطورية ، الموروث من السرابات الرومانية ، بدا ، بسرعة ، روعة مغشوشة منذ ان لم تعد مدعومة بقوة المملكة التي اقتطعها الفرنكيون في جرمانيا . وينبغي ان نقبل الفكرة القائلة ان الامبراطورية القروسطية تمثل نمطا من الوحدة مختلفا تماما عن الامبراطورية الرومانية : فقد كانت ، دائما ، توحيدا لتنوع يصعب التحكم به ولم تستطع تجاوزه قط . وماكان ، في العصر الوسيط ، يشبه الامبراطورية الرومانية اشد الشبه ، من حيث البنية التسلسلية هو ،

في نهاية المطاف ، الكنيسة الكاثوليكية . وهذا الشبه هو الذي يؤهلها ، اكثر بكثير من كل الحجج التاريخية ، الصحيحة أو المزورة ، التي امكنها الاستناد اليها ، لان تكون ، على الصعيد المنطقي ، وريثة روما . لقد كانت كل اهمية الامبراطورية ناجمة ، على وجه الدقة ، عن كونها قادرة على افراز منطق آخر وافراز ايديولوجية ترد إلى نمط آخر من الوحدة . وهذا النمط الاخر من الوحدة ، منطق الفيض الافلاطوني الجديد ، الذي بقي بالغ القوة في القسم الاعظم من العصر الوسيط كان يمنع من التفكير فيها ، وسرعان ماغدا تصورها مستحيلا ، نهائيا ، عندما ارتدت الامبراطورية إلى صف الدول . وممارسة فريدريك الاول ، وحدها ، تستطيع اعطاء فكرة ما عنها وبيان كيف كان يمكن لهذا البناء ان يجمع ، في خدمته ، فرقا متمفصلة ببراعة من التقاليد المتنوعة التي كانت تتقاسم فكرة الامبراطورية .

يبقى ان السلطتين سرعان ما امحتا امام القوى الجديدة . وعندما كسفت سلطة البابا ، في دولته نفسها ، من جانب كومونة روما ، فان ارنودوبريسيا(١) الذي كان يقودها لم يتردد ، وهو الوحيد في ذلك في زمانه ، عن التشكيك في قيمة هبة قسطنطين : وقد اعلن انها حكاية خرافية صنعها البابوات انفسهم للتدخل في شؤون النظام الزمني . وكان ، بذلك ، يزود ، بالماء ، طاحونة الامبراطورية . الا ان فريدريك الاول لم يتردد امام هذه العلمانية الجازمة : فقد وقف في صف البابا وسبب سقوط ارنو . وكان يضع ، دون ان يدري ، في الوقت نفسه ، الامبراطورية في معسكر ماسوف يمحى بعد قرنين بفعل صعود الروح العلمانية والدول القومية التي سينتشر في ظلها وخدمتها .

(١) كان تلميذا لابيلار وخاض ، لمدة ١٢ عاما ، صراعا ضد البابوية وقدسلمه فريدريك الى محافظ روما الذي اعدمه .

— ٤ —

الحملات الصليبية:

الحرب والسلم

اوديلون كابـــا

كانت تجديدات حقوقية عظيمة ثلاثة تلك ، التي طرح ، معها ، البابا اوربانوس الثاني ، في مجمع كليرمون ، عام ١٠٩٥ ، اسس مجتمع جديد :

— نذر الصليبية .

— الغفران الشامل للصليبية .

— الكيان الحقوقي للصليبي الذي انتقل شخصه وممتلكاته واسرته إلى ظل الاختصاص الكنسي .

وقد جعلت من الحملة الصليبية الاولى التي بشر بها في ختام المجمع الحملة الصليبية الحاسمة حقا ، واستطاع ميشيل فيلي(١) ان يبين ان كل الحملات الاخرى قد بنيت وقننت على نموذجها ، في الوقت نفسه الذي ترجع اليها كل براءات الحملات التالية . فيكفي ، اذن ، ان ندرس منطق هذه التجديدات التكوينية الثلاثة لنستخلص خيطا موجهاً في هذا

---

(١) ميشيل فيلي : الحملات الصليبية ، بحث في تشكل نظرية سياسية ، فران ١٩٤٢ .

النسيج المتشابك الذي تبديه ، للوهلة الاولى ، الحملات الصليبية التي امتزجت ، فيها ، الظواهر السياسية والاجتماعية امتزاجا حميما بدائرة المعجزات والاساطير الدينية .

ان مثل هذه التدابير قد اتخذت في سياق « هدنة الله » الاعم ، أي في سياق منع شن الحرب في بعض ايام الاسبوع ، كما في ايام الاعياد ، وهو المنع الذي عممه اوربانوس على كل المسيحية ، في حين كان مقصورا ، حتى ذلك الحين ، على المجال الاقليمي . ان تجديدات مجمع كليرمون التي ينجم عنها ، منطقيا ، كثير من النتائج الاخرى والتي تمثل الحملات الصليبية ، من حيث هي حملات عسكرية ، ابرز مظاهرها ، هذه التجديدات تؤلف ، نوعا ما ، الصيغ الخاصة لتنفيذ هذا التدبير البوليسي الذي هو هدنة الرب دون ان يخلو ذلك ، كما قال ، من انتهازية . وبالفعل ، كان سفراء من بيزنطة قد جاؤوا يطلبون من البابا مساعدة عسكرية لتأمينهم ضد فتوحات الاتراك السلاجقة المهددة . وفضلا عن ذلك ، فقد كان من قبيل العرف القائم منذ زمن طويل لدى الفرسان الشماليين ان يمضوا ، بمناسبة حج إلى القدس ، بضع سنوات في خدمة امبراطور بيزنطة حيث كانت كفاية هؤلاء المحاربين ، « الرجال الحديديين » ، مقدرة من جانب اليونانيين .

فهذا الطلب جاء ، اذن ، ليقع في اطار سابق الوجود ، اطار التماس خدمة عسكرية بين مسيحيي الشرق والغرب . وبالمقابل ، يجب ان نسجل ان أي طلب من هذا النوع لم يصدر ، قط ، عن السكان المسيحيين الذين كانوا يعيشون في فلسطين في ظل نظام اسلامي . فقد كان هؤلاء السكان يفيدون فعلا — على الرغم من الاساطير التي نقلها

الحجاج أو اثارها ادب الدعاية اللاحق — من التسامح الاسلامي حيال « اهل الكتاب » ، وهو تعبير يشير إلى اليهود والمسيحيين . وغالبا ماتباين هذا التسامح مع التعصب المسيحي الذي ابرزه المؤرخون اليونانيون دون مجاملة والذي كان موضوع الانفصال النهائي بين روما وكنائس الشرق . وهو تعصب ناجم ، في قسم كبير منه ، عن جهل الغرب فيما يتعلق بالثقافة العربية .

والمؤلفون يتوقفون هنا ، عادة ، في عرضهم للشروط المسبقة أو الاسباب القريبة ويتبعونه ، دائما ، ببيانات دهشة بليغة . وسواء اكان ذلك للاعجاب بنتائج هذه الحملات من حيث هي التعبير الاسمى عن الايمان ام ، على العكس من ذلك ، للتنديد بها بوصفها التعبير عن تعصب عقيم أو ، أيضا ، للقدرة على ان يتخذ ، حولها ، التباعد الذي تتيحه ريبية مطلوبة حول ضلالات الذهن البشري ، فانهم يمضون مدهوشين من كون أسباب في هذا الضعف قد استطاعت اطلاق ردود فعل على هذا المقدار من الهول والفجائية مع اغتباطهم ، في سرهم ، لوجود برهان في هذا الجلاء على استحالة تفسير التاريخ . وهكذا ، غالبا مايقتصر على الحديث عن احداث « الانبثاق المعجز » ، حسب تعبير الفانديري ، من وجهة نظر علم النفس والعوامل غير القابلة للسبر التي تستطيع تحريك الجماهير لاثارة القلوب . وهذا ، بالتأكيد ، سوء تقدير لقوة التاثير السياسي لمجمع كليرمون . ذلك ان احد عوامل عدم فهم الظواهر التاريخية يقوم على نقل إلى دائرة الرمزي لوقائع لم تكن ، في الماضي ، مشخصة فقط ، بل كانت ، ايضا بنيوية تماما . فمن البديهي ، مثلا ، انه لن يكون لغفران شامل يمنحه كهنة معرّفون لرعيتهم ، اليوم ، سوى القليل من التاثير في جريان الاحداث السياسية .

ذلك ان العقوبات الدينية انتقلت ، الان ، إلى مكان وهمي لاتصلح ، فيه ، الا لاماتات لفظية خالصة . ويوجد اشخاص يستنتجون من كون هذا الغفران لاينطوي على أي تاثير في ايامنا في حين كان له هذا الاثر في الماضي ، ان الايمان كان ، في السابق ، اعظم وكان قادرا على تحريك الجبال . فاذا كانت الاساطير تحظى بهذا النصيب الكبير في تاريخ الحملات الصليبية ، فذلك ، اذن ، بسبب سوء في ضبط هذا الانتقال نحو الرمزي لوظائف اجتماعية زالت بحيث يرى الباحث نفسه ، بعد ذلك ، مرغما ، من اجل تبرير سببية تاريخية ، على شحن مداولات اصبحت ، بالنسبة الينا ، مجردة أو روحية خالصة ، شبحية ، بقدرة تأثير بؤس الازمنة ، وحده ، هو الذي افقدها اياها . فالايمان ، في الحقيقة ، يتساوى في مقداره في عصرنا ومقداره في عصر اجدادنا : وما حدث ، ببساطة ، هو انتقال الاسطورة التاسيسية . فلنفحص ، اذن ، ما تمثله ، مشخصا بالنسبة لمجتمع القرن الحادي عشر ، تجديدات مجتمع كليرمون .

اختراع عقد التطوع

ما هو نذر الصليبية ؟ للاجابة عن هذا السؤال ، ينبغي ان نتصور ان المجتمع لم يكن يملك ، في القرن الحادي عشر ، اية وسيلة ، اي نوع من القسر ، لتطويع احدهم وانشاء علاقات تسمى تعاقدية معه . ذلك ان القدرة على تطويع احدهم تقتضي ، اولا ، توفر مداول الفرد الحقوقي . وعندما يوجد هذا المدلول ، يستطيع الفرد ان « يتحرر » من صلاته الطبيعية (« الوثنية ») والتطوع في مكان آخر . الا ان هذا المفهوم الحقوقي المرتبط بمفهوم المسؤولية المدنية كان قد زال منذ زمن

طويل ، مع انحطاط الفضائل الرومانية ، ولم يكن ، آنذاك ، قد انبثق من جديد بعد . والبرهان على ذلك هو انه عندما ادين غانلون ، في « انشودة رولان » ، بالخيانة فان كل قرابته قد عوقبت . فالمسؤولية ، كالملكية من بعض النواحي ، كانت جماعية .

وعلى هذا النحو ، كان الرجال ، فيما يتعلق بالوظيفة الحربية ، يؤخذون ضمن علاقات القنانة ، وكانت علاقاتهم تضبط بموجب ميثاق الفروسية الذي يؤلف منظومة معقدة من التبادل الاقتصادي وخدمة السلاح . اما من جانب الانتاج ، فقد كان العمل مستعبداً ، وكان الانسان، كما نعلم ، مرتبطا بالارض وكان هو الذي ينتمي الى الارض ولم يكن ، بالتعريف ، يملك اية حرية في التطوع . اما من ناحية الحرفة أو الصناعة ، فقد كانت علاقات الانتاج منظمة بمواثيق النقابات التي ستتحرر الثورة الفرنسية منها ، على وجه الدقة ، لترجيح حرية المبادرة : فالطالبية كانت تلزم النقابة لا الفرد الذي كان عالقا في تسلسل التدريب التاهيلي . واخيرا ، فإن الحياة الدينية ، او العلم ، كانت ملزمة طيلة الحياة .

وكان يجب ، كما نعلم ، ان ننتظر البروتستانتية التي اخترعت « حرية الضمير » — اي تفكيك العلاقات الجامدة ، علاقات الانسان بالانسان ذات النمط الروماني — ومعادلها الاقتصادي « حرية المبادرة » — اي حرية المرء في بيع قوة عمله واستئجار قوة الاخرين — لتمكين الفرد من التعاقد على تطوع لفترة محددة — ونعلم ، ايضا ، ان هذا التغيير في البنى والعقلية لم يتم الا مقابل حروب دينية دامية جدا . وهي التي ادخلت مدلولي الحق والحرية المدنيين ، البديهيين بالنسبة الينا ، ولكن تصورهما كان مستحيلا في القرن الحادي عشر .

ان نذر الصليبية يمثل ، ضمن هذا المنظور ، انتقالا حقوقيا من مجتمع علاقي جامد الى مجتمع حرية تطوع . ومن هذه الناحية استعمل البابا اوربانوس الثاني ، في ختام المجمع ، وبعد موعظة القاها امام حشد كبير من الكهنة والعلمانيين ، حيلة جديرة ، تماما ، برقيب في التجنيد . فبعد ان وزع صلبانا على الجمهور المتحمس ، اعلن ان من يقبل حمله يتطوع للذهاب من اجل الدفاع عن المسيحية في الشرق ولا يستطيع الرجوع عن قصده تحت طائلة الحرمان . ان الصليب الذي حمله الصليبيون كان ، حقا ، معادل « توقيع » على اعتبار انهم سموا انفسهم « راسمي الصليب » ، كما جرى العرف ، غالبا ، على ان يوقع الاميون بصليب مكان التوقيع . فالوضع الاجتماعي ، في مجتمع يجهل الورق أو يكاد يجهله ، يعلن عن نفسه بالشعار واللباس .

ومن وقع ، مهما كان سبب نشوته ، كأس في حانة ام دم اله ، لم يعد يستطيع ان يرتد الى علاقات قنانته أو عبوديته القديمة والا عومل كهارب من الخدمة . و« الحرمان » لم يكن مسألة هينة . فقد مرت فترات في تاريخ الكنيسة كان من يظل ، فيها ، محروما لاكثر من سنة يعد هرطقيا ، ونحن نعلم ان الهراطقة غالبا ما كانوا ينتهون على المحرقة . وعندما هدد اوبانوس الذين قد يعودون عن « توقيعهم » باقسى العقوبات الكنسية ، خلق نظام تجنيد جديدا . وهو يقوم ، بديهياً ، على اساس المواد المتوفرة في ثقافة ذلك العصر ، لاسيما منظومة العقوبات الدينية ومبدأ الحج الى الاماكن المقدسة الذي يحاول ان يفلت منه . فالحج الذي كان يعادل ، في البداية ، حج المسلمين الى مكة ، اصبح يمكن ، قبل ذلك ببضعة قرون ، ان يفرض كعقاب . وهذه لم تكن وظيفته الاولية ، الا انه كان يرسل ، على هذا النحو ، على دروب النفي ،

المجرمون الذين كان يؤمل ان يعدلوا انفسهم خلال الطريق ان لم يلقوا ، فيه ، حتفهم . وقد سلك اشقياء مشهورون ، مثل روبير الشيطان ، بهذه الصفة ، هذا « الدرب » عدة مرات . فقد كان يمكن للحج ، اذن ، ان يكون عقوبة ، وغالبا ماكان يجري لتخفيف عقوبات اخرى . الا انه يجب التمييز بين الحاج والصليبي ، فلا يمكن ، خاصة ، اذن ، تعريف الحملات الصليبية بوصفها حجات مسلحة بهدف حماية القبر المقدس .

واذا كانت بعض الحملات الصليبية قد مضت حتى القدس ، وبعضها فعل ذلك ضد ارادة البابا ، فذلك لان صيغة التطويع الجديدة لم تكن تتضمن ، في البدء ، بنودا زمنية ، وذلك بحيث ان الصليبي كان يحس بنفسه ملزما بأن يمضي حتى المدينة المقدسة وان يحمل منها ، كبرهان ، سعفة نخل من اريحا ليتحرر من نذره . الا انه سرعان ما انشيء مبدأ منح الغفران بموجب مدة الخدمة العسكرية . فقد رفع البابا، مقابل نذر الصليبية على وجه الدقة ، العقوبات الاخرى واعلن غفران الصليبية الشامل . . .

غفران الصليبية الشامل

ان هذا التدبير البابوي يعد ، مهما بدا ذلك غريبا ، وحتى في نظر متنور مثل ميشيل فيلي ، « سلاحا روحيا » ، وجرى الحديث عن « كنوز النعمة » التي فتحت الكنيسة مصاريعها للخطأة الذين يرسمون اشارة الصليب . بل انه ينسى ، احيانا ، ان الغفران لا يتعلق بالاعفاء من الخطايا ذاتها ، بل بتخفيف العقوبات ، فقط ، بقصد الاعفاء منها. فالغفران ، اذن ، تدبير دنيوي يحل من الخطايا في الارض ولكنه

لا يحل منها في السماء . ما الذي كانت تمثله العقوبات الدينية ؟ انها لم تكن على اي شيء من الرمزية : فقد كانت تؤلف ، بكل بساطة ، نظام عقوبات العصر ، ومن الجلي ان تخفيضها كان يجب ان يثير حماسة الجماهير على اعتبار ان الامر كان يدور ، بالضبط ، حول عفو عام عن الذين كانوا يتطوعون . وهذا مبدأ مازال معمولا به ، اليوم ، فيما يتعلق بالتطويع في الفرقة الاجنبية . وليس هنا مكان تحليل منظومة العقوبات الدينية ومحاولة فهم كيف حل قانون عقوباتنا محلها ، الا اننا نستطيع تكوين فكرة عنها اذا احتفظنا في ذهننا بأن قانونا للعقوبات يقوم مبدؤه على معاقبة الجرائم بسنوات احتجاز او حبس لم يكن ، بكل بساطة ، موجودا في ذلك العصر . ونحن نعلم انه كان يجب انتظار الثورة الفرنسية من اجل ان يتعمم مبدأ حبس الاشخاص زمنا محددا من اجل خطيئة محددة . و:يجب ان نقول ان خاطىء العصر الوسيط هو ما نسميه ، في ايامنا ، مجرما . وخطاياه ليست مجردات ، بل هي اخطاء اجتماعية مشخصة : الزنى ، القتل ، الردة (معادل المعارضة السياسية) القابلة ، لقاءها ، لعقوبات فعلية . وكون المرء مكفراً كان يعني ، اولا ، وضعه على هامش المجتمع : وهو معادل للابعاد أو النفي ، والحج هو صورة فعلية في عيش هذا الرفض . فلم يكن من حق المكفّر دخول الصور المشخصة للحياة الاجتماعية ، وكان دخول الكنيسة ممنوعا عليه . فكان ، حسب خطورة خطئه ، يبقى في الفناء أو يدخل الى المجاز . ولم تكن الكنيسة ، كما هي اليوم ، المكان الكئيب لسخرة ينجزها المرء مساء السبت قبل عطلة الاسبوع ، بل كانت موضع اشد الفعاليات الاجتماعية كثافة : مكان التعبير بالنسبة للنقابات والفنانين ، متحف دائم للنحت والتصوير وصياغة

الحلي . ولنذكر بأنه كان يجري التسكع ومعالجة الاعمال فيها . ولم يكن ساريا ، فيها ، الصمت ومواقف التقى التي اخترعتها المدرسة بعد اتخاذ عادة قراءة الكتب المطبوعة بصمت ، وكان الاطفال ، في شارتر ، حتى القرن السابع عشر ، يمضون للعب في اروقة الكاتدرائية . فقد كانت ، اذن ، مكان كل اللقاءات والتظاهرات والاعياد والمشاهد والاحداث المكرسة .

فمنع المرء من دخول الكنيسة كان ، فعلا ، في حد ذاته ، عقابا مؤلما جدا . والسجن كان موجودا ، في هذه الحالة ، في الخارج – خارج الكنيسة نقطة الخلاص – على دروب العزلة . يضاف الى ذلك ، بالنسبة للمكفِّر ، موكب من التعزيرات والاهانات والعقوبات الجسدية والاحتفالات الموجعة أو المخيفة ، بل ومن التعذيب والجلد . فكانوا يحملون على ارتداء ثياب مميزة ، وكانوا يمضون عراة ليطوفوا حول المدينة بكاملها أو يجلدون في الكنيسة (وهو ما فرضه ، مثلا ، اينوسنتوس الثالث عشر على ريمون دوتولوز تكفيرا عن قتله لسفيره) . وكانوا يغطون بالرماد ويحكم عليهم ببعض الاشغال الشاقة . فالعقوبات كانت ، كما نرى ، شاقة جدا ، والمعادل العرفي المقبول من بيير داميان يبين مقدار مشقتها : فقد كانت ثلاثة آلاف جلدة تعادل ، بالنسبة اليه ، سنة من التكفير . والأكثر من ذلك هو انها كانت تدوم طويلا : فقد جرى العرف على سبع سنوات من التكفير ، مقابل الزنى ، واحدى عشرة سنة مقابل السرقة وخمس عشرة سنة مقابل الخيانة الزوجية وعشرين سنة مقابل القتل وطيلة الحياة مقابل الردة ، وذلك مبدئيا على الاقل .

وقد احتفظت المدرسة ، بنمط رمزي ، وناجع جدا على الرغم

من رمزيته ، بذكرى العقوبات القديمة . وكانا يستطيع أن يتذكر انواع العذاب التي يمكن ان تنزل باطفال المدارس مع المماثلات التالية : الطرد من الصف مقابل الحرمان ، الوقوف في الزاوية مقابل الاحتجاز في المجاز ، طاقية الحمار القديمة مقابل الثيـــاب المميزة أو المهينة ، الحبس في الصف أو الاحتجاز ظهرا ، وفي العطلة وكتابة الاسطر الخ ... مقابل الاشغال الشاقة ، وذلك دون ان نذكر كل تشكيلة الاذلالات .

لقد كان غفران الصليبية الشامل يعفي من كل العقوبات . فمن السهل ، اذن ، ان نفهم التاثيرات السيكولوجية لتدبير بوليسي في هذا الحجم . والمؤرخون غالبا ما يمضون وقتهم في اعتبار النتائج اسبابا بسبب انقلاب المنظور الذي يضعهم التاريخ فيه . ومن الطريف ، في هذا الصدد ، انه قد أمكن مناقشة مسألة معرفة ما اذا كان بطرس الناسك ام اوربانوس هو المحرض الحقيقي على الحروب الصليبية ، وذلك كما لو كان في مقدور اكثر انواع الحماسة خروجا عن جادة العقل ان تنتج أكثر التدابير السياسية عقلانية . ولكونهم غالبا ما يكونون لانفسهم فكرة مبهمة عن التاريخ ، فانهم ينسبون ابهام ذهنهم الخاص الى الاسباب التاريخية ذاتها . فمن المؤكد ان الأمر لا يقتصر على وجوب ان يكون المرء بابا ليتخذ تدابير مجمع كليرمون ، بل كان يجب ، ايضا ، ان يكون عارفا بتوافقها مع السياق ، وهو ما جرى التحقق منه .

وليس الغفران الشامل حدثا عظيما في ذاته فقط ، بل انه يحتوي ، فضلا عن ذلك ، حول مانحن بصدده ، على تجديد ملحوظ . وبالفعل ، فقد كان نظام العقوبات المعمول به ، آنذاك ، يفقد التائبين استعمال حقوقهم الاجتماعية . فلم يكن الرجل المتزوج يستطيع ، بعد ذلك ،

ان يساكن زوجته ، وكان الكاهن يفقد وضعه ، كما كان المحارب يفقد وظيفته ، وكان ممنوعا ، على الاخص ، على المكفرين ان يحملوا سلاحا . ولكن الغفران الشامل بعطي أسلحة ، لاول مرة في الغرب المسيحي ، لاشخاص موضوعين على هامش المجتمع ، أي للمجرمين . ومن البديهي ان هذا المبدأ ، مبدأ تطويع ميليشيا سياسية الذي افتتحه اوربانوس الثاني مازال مستعملا(١) . فنحن هنا ، اذن ، أمام انتقال ، في التطويع العسكري ، بين تطويع الحروب الاقطاعية ، التطويع الطبقي (الحروب الخاصة) وذاك الذي فرضته الثورة الفرنسية على العالم ، التطويع الديمقراطي : التجنيد العام . فلماذا هذا الانتقال ؟

الحدود السوقية للحروب الاقطاعية

الحروب الاقطاعية محدودة ، في مبدئها ، بقيود اجتماعية واقتصادية قاسية جدا . واذا كانت التقنيات الفروسية ناجعة ، فان الحروب لم تكن عملياتية وكانت ، في كل الاحوال ، عكس حروب الابادة . فلنفحص منطق هذه القيود .

لقد كانت ، اولا ، حروبا خاصة كان رهانها غنيمة يمكن تملكها كفدية اسير بارز أو فتح اقليمي أو ، ايضا ، مكافأة على خدمة

(١) كل مجموعة ضغط تستعمل ، في ايامنا ، طرائق مماثلة . ويكفي ، للذكرى ، ان نذكر بفعاليات شعبة العمل المدني التي خلقها ديغول والتي لم يتردد المسؤولون عنها ، بصدد التجنيد فيها ، في اخراج اشقياء من السجن او في الوعد بغفرانات متفاوتة الشمول للافعال المعاقب عليها من وجهة النظر الديمقراطية المضبوطة والتي قد يحملون على اقترافها في اطار كل نماذج الحملات الصليبية التي شنت على الكفار ، الشيوعيين أو جنود منظمة الجيش السري .

حماية ، وهي ، كلها ، فعاليات يمكن ان نماثل ، في ايامنا ، بينها وبين الخطف والسطو وفرض الخوات وكل صور الاجرام العنيف في نهاية المطاف ، مع فرق وحيد هو ان الفرسان ، وحدهم ، هم الذين كان يحق لهم القيام بها مع احترام ميثاق شرف معين(١) . فالحرب الاقطاعية كانت تقوم ، في الصعيد السوقي ، على قوة الحصان واقتصاده ، وكان تموينها والتجنيد لها يتوقفان على وحدة الانتاج التي هي الاقطاعة ، بحيث ان الاقطاعي ، كرئيس العصابة ، لم يكن يستطيع ان يجند سوى رجاله الخاصين أو اولئك الذين يستطيع ربطهم معه بعلاقات تبعية : أي الذين كان يستطيع ان يقطعهم ارضا والذين يوالونه ، بالمقابل ، لانهم يتلقون منه الوسائل الاقتصادية لتجهيز انفسهم . والمحارب الاقطاعي الذي كان يشن حربا هدفها زيادة موارده الخاصة ويشن هذه الحرب انطلاقا من موارده التي تتوقف على ملكيته العقارية ، كان يشن ، بالضرورة ، حربا حدودية ، حربا ضد الجيران . وهي لم تكن تتيح ، في اية حالة ، حملة « ماوراء البحار » تقتضي تنظيما سوقيا يتجاوز التنظيم الاقطاعي . ويمكن ، فضلا عن ذلك ، ان نتبين هذا الامر بسهولة عندما نتأمل الحروب ضد عرب اسبانيا (وهي لم تكن حروبا مقدسة) . فاذا كان غالبا ماتفق ان جاء فرسان فرنسيون أو المان ليقوموا بثلاث جولات صغيرة سعيا وراء المغامرة ، فانهم سرعان ماعادوا إلى بلادهم ، دائما ، مع غنائمهم . وبما انهم لم يكونوا ملتزمين بأي تطوع ، فانهم كانوا يخوضون هذه الحروب على هواهم . وهذا ،

---

(١) يمثل « الوسط » الحالي الصورة الرسوبية للفروسية القديمة . وقد احتفظ في ايديولوجيته المتعلقة بالرجولة وعلاقات الرجل بالرجل بعناصر من ميثاق الفروسية القديم .

بالذات ، ماكان يمنع اية سياسة مستمرة لعمليات عسكرية . وبالفعل ، فإن الاستعادة الاسبانية للاراضي لم يتحقق الا على يد الاقطاعيين المجاورين للعرب ، على يد ملك قشتالة .

لقد كان اقتصاد الحرب الاقطاعية متروكا لنوع من حلقة مفرغة يطلق عليها ، في السبرنتيك ، اسم تاثير راجع ايجابي نحو اللانهائي ينزع إلى تحريض السيرورة حتى تهدمها . فلنفترض ، بالفعل ، ان سيدا اقطاعيا يريد القتال ضد جاره ويكون لنفسه جيشا اقوى : انه ملزم ، مبدئيا ، بتطويع فرسان ، أي اقران يجب ان يكافئهم بموجب ميثاق الشرف . فهو ، بعبارة اخرى ، مقسور على ان يقترح عليهم قسمة عادلة للغنيمة أي ان يقطعهم ، وهو مايفقره ويلغي ، على هذا النحو ، إلى حد ما ، مبدأ العملية . وعلى العكس من ذلك ، فاذا لم يكافئهم المكافأة المناسبة ، فان العلاقات تقطع والسيد الاقطاعي يلقى فرسانه الخواص ضده في انقلاب دائم للاحلاف . ونحن نعلم ، فعلا ، ان « السخاء » هو الصفة الاساسية المطلوبة من الملك في قصص البلاط وان كل انواع السحر الخبيثة والرصد المؤسفة جاءت من بخل الملك ارثر الذي لم يكن يكافيء فرسانه مكافأة مناسبة على مغامراتهم . ومن اجل ذلك ، ظهرت ضرورة المضي للبحث في « العالم الاخر » ، أي العالم الشيطاني الحديث لسلطة البورجوازية العامية وطواحين الهواء عن الشيء السحري الذي سيبطل النتائج الضارة لانحطاط الفروسية . ومن هنا ضرورة شن حروب دائمة لفرض احترام ميثاق الولاء ، في كل برهة ، كما هي الحال ، اليوم ، مع تصفيات الحسابات بين مهربي المخدرات . وفضلا عن ذلك ، فإن مبدأ الاقطاع الذي كان ، في الاصل ، وقفا يعود إلى السيد بعد موت تابعه من اجل ان لاتتجزأ وحدة الانتاج ،

يصطدم مع تناقض الوراثة وضرورة منع الوصول إلى الوظيفة الحربية ، وهي ضرورة تعود ، جزئيا ، إلى التدريب العسكري .وبالفعل ، فقد كان ينبغي على السيد ، من اجل ان يستعيد من تابعه ، أو من سلالته ، الاراضي التي منحه اياها وقتا ، ان يتصرف بقوة عسكرية لم يكن يملكها على اعتبار انه أقطع تابعه لهذا السبب على وجه الدقة . فكون الاراضي محدودة يحد ، اذن ، من التطويع العسكري . وفضلا عن ذلك ، فان فيض عدد الفرسان كان يخلق شعبا تائها يبحث عن المغامرة حوّل المسيحية إلى نوع من ميدان لعب صفري المحصلة : مايربحه احدهم يخسره الاخر . وكانت البلاد خاضعة لقطع طرق دائم ، لـ « حرب عصابات » دائمة تصطدم بصيغ النمو الاقتصادي الجديدة وتشكل مصدرا للمجاعة والاضطرابات الاجتماعية . الا ان تقدم الفنون الميكانيكية اصبح يسمح بنمو اقتصادي جديد : فالزمام سمح باستعمال قوة الحصان في مكان آخر غير ميادين القتال — واصبح في الامكان ، اذ ذاك ، زراعة السهول الخصبة والغنية — وهو امر كان مستحيلا مع الثيران — ، وفضلا عن ذلك ، اسهم اعتماد طواحين الهواء المأخوذة عن العرب ، حوالي عام الف ، في اثراء طبقات اجتماعية جديدة من الحرفيين والتجار وفي دعم الصلات السياسية بين البورجوازية والملك . وكان افراد هذه الطبقات يحلمون بأن يصبحوا « بورجوازيي الملك » وان يتخلصوا ، على هذا النحو ، من الوصاية الاقطاعية . وهذه الاحلاف السياسية الجديدة وتزايد سلطة الكومونات (« الكومونة ، اسم جديد ، اسم كريه » حسب كلمة غيبير دونوجان الشهيرة) ارعبت الفرسان — كما بينت قصة البلاط عندما حددت برنامجا سياسيا يطرد ، فيه ، الشرير من البلاط الملكي — في الوقت نفسه الذي كانت

تتجاوز ، فيه ، فهمهم وتشوه ، في نظرهم ، مجتمعا اصبح غير مفهوم ، وكما لو كان مسحورا . وليس صدفة ان يهاجم الدون كيشوت ، في اول طلعة له ، طواحين اهواء التي لم يكن يستطيع تصورها الا بوصفها سحرة عمالقة . والواقع انه لم يكن له عدو أسوأ منها . وليس ذلك لانها جاءت من الشرق فقط ، بل لانها هي ، كجنيات الحكايات العربية ، التي وضعت ، بفضل قوتها العجائبية وغير الملموسة مع ذلك ، الاقنان السابقين موضع الشرف في بلاط الملك ووضعت الفرسان المساكين على القش . لقد دجنت تكنولوجيا العصر الوسيط مصدرين جديدين للطاقة : الحصان والريح . والمواجهة بينهما في معركة شهيرة ومحزنة افتتحت ، كما نعلم ، السعي الاخير لآخر الفرسان التائهين(١) .

فالحملات الصليبية هي ، اذن التعبير عن عمليات بوليسية وضعت حدا لقوة الاقطاعية المنهارة ومناوراتها . فضمن انعدام دائم للامن ، ابرم اوربانوس هدنة الرب : فمن اجل ايجاد مخرج للوظيفة الحربية وابدالها ، في الوقت نفسه ، ببوليس جديد وبطريقة جديدة في تطويع الجنود ، كان يرسل بمثيري الشغب — في نفي لايكاد ان يكون مقنعا — ليسعوا وراء المغامرة والخلاص في صحارى الشرق . وكان الامر يخدم فتوحات البابا الشخصية (خاصة حربه ضد الامبراطور الذي لم

---

(١) يجب أن تأخذ في الحسبان دخول الورق الذي اخترعه الصينيون . فسوف يتيح الورق نمو البيروقراطية والمركزية الادارية . وليس من قبيل الصدفة أن تعاصر واحدة من العصور الاولى للعقد توسطه ودعمه التوثيقي . ويجب أن نلاحظ أنه لا يوجد ، في هذا الصدد ، تتابع بين روما القديمة والعصر الوسيط . فروما القديمة لا تنتمي ، من هذه الزاوية على الاقل ، بنيويا ، الى تاريخنا (الا بصفة استعادة ثقافية) . فتاريخنا ليس ، من هذه الناحية ، عالميا ، وليس ، بالتالي ، مجموع كل الأحداث الماضية . وما سمي باسم جهالة العصر الوسيط يصح للاشارة الى القطيعة الموجودة بين منطق تاريخنا الذي تؤلف الحملات الصليبية جزءا منه ومنطق العصور القديمة الذي تؤلف الحقوق الرومانية التي لم تظهر ، اذ ذاك ، الا بمظهر خاص هو القانون الكنسي جزءا منها .

يعد يستطيع ، بعد ذلك ، المطالبة باحتكار القوات المسيحية المسلحة) في الوقت نفسه الذي كان ، فيه ، يجند اشخاصا ليس مرغما على ان يرتبط معهم بعلاقات قنانة — على اعتبار انهم مرتبطون معه بعلاقات التوبة — واقل كلفة بكثير لانهم لم يكونوا يستطيعون المطالبة بمكافأة فروسية وهم الذين سبق لهم ان افادوا ، نوعا ما ، من « كرمه » : من كنور نعمة الغفران أو عملة البابا .

موظفون وفرسان

ان هذه الطريقة الجديدة في شن الحرب وتطويع الرجال اعلنت حكما مبرما على الاقطاعية والفروسية . فالذي روض في الارض المقدسة — ولاسباب تقنية متصلة بندرة الخيول في الشرق — هو ممارسة الاقطاع مالاً . انه ، بكل بساطة اختراع المرتب : لاجندي بلا مال : فقد بدأ عصر المرتزقة ، والمرتزق يحل محل الفارس . وفضلا عن ذلك ، تطورت الحرب ، ونمو المدن والقلاع جعل الاشكال القديمة لقتال الفروسية اقل ضرورة . والتقنيات الميكانيكية انهت الفارس بمضاعفتها اسلحة القذف ، السهم والقذافة ، التي كانت مقدمة لظهور البندقية في يد جندي المشاة : فخلقت ، اذن ، من اجل الفروسية ، صورة انتقالية تمثلها منظمات الفروسية القديمة ذات الاسماء المشحونة بالمكانة والتي مازالت تسكن الذكريات : فرسان المعبد ، فرسان مالطة ، المضيافون الفرسان التوتونيون . ولم تكن هذه المنظمات تؤلف ، البتة ، محصلة للمثل الاعلى الفروسي ، بل كانت نفيه الخالص . فلا يوجد اي شيء مشترك ، مؤسسيا ، بين احد فرسان المعبد وبطل من ابطال البلاط . فعندما يتحدث رتشارد قلب الاسد ، ردا على فولك دونويي ، عن فرسان

المعبد ، فانه يماثل بينهم وبين اعدائه من جهة الكنيسة . فالثاني حر ، بصورة اساسية ، في الانخراط في المغامرات التي تعرض له ، في حين ان فارس المعبد مرتبط ، بالنذور الرهبانية الثلاثة ، بمرجع يتجاوزه ويخوض الحرب لحسابه . وهذا يعني ان الكنيسة كانت تريد حروبا أكثر نجعا . فعندما كان اقطاعي يخرج في حملة ، فانه لم يكن هناك ، فوقه ، تنظيم عسكري يستطيع دمجه فيه : فلم يكن ، هناك ، تموين ولا مستوصف . وكان الفارس مضطرا لاصطحاب كل هذا الجهاز معه ، ومن هنا الطابع المتنوع جدا للجيوش الصليبية التي كانت مصحوبة بحشد من غير المقاتلين . ولم يكن سفراء البابا ينقطعون عن التنديد بوجود نساء كن يعشن ، في الحرب ، حياة بلاط ، ولم يكن هذا التنديد ناجما عن اسباب اخلاقية ، بل ، في الواقع ، عن المواجهة بين تكنولوجيتين عسكريتين . فالمعركة الحقيقية لم تكن بين المسيحيين والمسلمين ، بل بين البابا والفروسية .

وفي هذا السياق ، ليس في النذور الرهبانية الثلاثة مايمكن ان يفاجئنا . فقد كانت الشروط التي لابد منها للتطوع العسكري . فلنقارن ، مثلا ، بين تطويع فارس المعبد وتطويع جندي الفرقة الاجنبية . فما كان عاملا في المنظمات مازال حيا ، في حين زالت الفروسية نفسها. والتطويع في الفرقة الاجنبية يبرز الخصائص التالية : انه ليس قوميا ويطبق على اي شخص يقبل بأن ينص ، في عقد تطوعه ، على المعادل الحديث للنذور الرهبانية الثلاثة . فهناك نذر العفة : فما من جندي في الفرقة الاجنبية يصطحب امرأته معه في القتال ، وغالبا ما يأتي التطوع ، كما نعلم ، بعد خيبات في الحياة الاجتماعية . وهناك نذر الفقر : فلم تعد ،

هناك ، حرب خاصة في اية بقعة من بقاع العالم(١) . واخيرا ، فهناك نذر الطاعة : فمن الصعب تخيل الفرقة الاجنبية دون انضباطها الاسطوري. فنحن نلاحظ ، اذن ، ان هذه النذور الثلاثة تؤلف بنود التطوع التي تعارض مثل بطل البلاط الاعلى بأشد الصور جذرية . ولا موجب للافتتان بالقيمة المثالية لفرسان المعبد وغيرهم من فرسان المنظمات الاخرى . فالاخلاقية الموضوعية لجندي الفرقة الاجنبية الذي يقاتل دون مكافأة اخرى خلاف راتب هزيل وامل في المجد افضل من مثلهم الاعلى بكثير . اما الجندي الحديث الذي لا يطلب منه اي نذر والذي لايكاد ان يكافأ ، فان نكرانه لذاته وايمانه الوطني اعظم بكثير مما كان لدى فرسان الحملات الصليبية منهما . واذا كنا مازلنا نسعى الى العجب من الحملات الصليبية حسب الاسلوب المعمول به لدى المؤرخين الذين يستعيدون ، لحسابهم ، الوعظ نفسه ويظنون انهم يستطيعون تعريف الحملات الصليبية بأفكار دعايتها ، فذلك لأنها تمثل ، بالنسبة الينا ، الاسطورة العضوية للتطور العسكري .

القدس السماوية وسراب الديمقراطية

واخيرا ، هناك تجديد اخير : الكيان الحقوقي للصليبي . فقد التزمت الكنيسة بحماية املاك الصليبي وأسرته طيلة فترة نذره ، وهذه الحماية ليست ، بدورها ، كلاما في الهواء . فقد اخذت الكنيسة تحت وصايتها عددا كبيرا من الافراد والممتلكات الاقتصادية التي يعرضها نذر الصليبية لكل الشهوات . فكم من صلة قنانة وعبودية يمكن ، فعلا ،

(١) لم يصبح ماك ارثر ملك كوريا ولا ماسو باي الجزائر ولا روميل سلطان ليبيا ولا باتون دوق لوتارنجيا الخ . ...

ان تتحطم ، بالتتابع ، بالنسبة لفارس يمضي ضمن حملة صليبية . ولكن الصليبي لم يكن ، بالضرورة ، مقاتلا . فقد رأينا انه كان ، من حيث المبدأ ، شخصا يوقع ، للمرة الاولى ، على عقد تطوع . والواقع ان نذر الصليبيية تعمم بسرعة كبيرة ، والاصح هو انه فرض على قسم متزايد الحجم من السكان . والذين لم يكونوا يستطيعون القتال وجدوا انفسهم وقد فرض عليهم اعفاء اجباري يجب ان يدفعوا مقابله نقدا . وبصورة عامة ، كان يجب دفع معادل كلفة الرحلة الى الارض المقدسة . وبعبارة اخرى ، كان نذر الصليبية ينطبق على الخدمة العسكرية انطباقه على ضرائب الدفاع . وعلى صعيد النتائج الثانية ، فإن الكتلة النقدية الكبيرة التي جرى تداولها لدى الر حلات الاولى شجعت تعميم الضرائب النقدية . وهنا انفتح منظور الضرائب الحديثة الواسع جدا . فسرعان ما انضجت منظومة رسم مثل « عشر صلاح الدين » أو الاثنين والنصف بالمائة على الموارد الكنسية ، وهذا الرسم الاخير كان يدل ، على الرغم من الاستقبال السيء جدا الذي لقيه ، على تدعيم كبير لسلطة البابا المركزية . ولايمكن ان نلح على هذا المظهر هنا . فلنذكر فقط انه قد تم انضاج تقنيات اشد براعة ومركزية في تحصيل الضرائب النقدية لم يكن ملوك فرنسا آخر المستفيدين منها . ولكن ما يعلن عنه الكيان الحقوقي للصليبي ، على اعتبار انه ينطبق على كل فرد ملتزم بهذا « العقد الاجتماعي » ، دون تمييز طبقي أو استبعاد ، هو شرط المواطنة الحديثة . وهو اعلان لاشك في انه باعث على الحماسة المطلقة لدى الذين لم يعرفوا كل متضمناته . ولم تكن القدس السماوية ، السراب العائم في شرق السماء ، في ذلك العصر ، سوى وجهه الخيالي

الذي يسجل الحدس المبشر بالحلم الديمقراطي . وهذا السراب هو الاروع من بين كل النبوءات وكل المعجزات التي صاحبت الحملات الصليبية . ذلك ان في المعجزات ، ايضا ، تسلسلات . واذا كان الذي سمح باختراع الرمح المقدس هو حلم رائع حقا ، فان الملاك الذي اوحى به ادنى منزلة ، بألف مرة ، من الذي اوحى لاوربانوس بفكرة الغفران الشامل .

ليس من العجيب ان تنخرط حشود على دروب هذا البلد الوهمي ، اللامكان في فراغ الرمال ، يوتوبيا السلام . فهذه الحشود كانت تتوقع منه ، بالتأكيد ، الكثير من الخير وينبغي ، دون شك ايضا ، ان يكون ايمانهم هائلا لانه لم يقتصر على التعبير عن نفسه في الصورة الصوفية للاماكن المقدسة ومدينة النهايات التي تلغى ، فيها ، شقاوات الاشرار وفي صورة الاساطير الاخرى التي كانت ، عامة ، موضوع تاريخ الحملات الصليبية ، بل تجسد ، ايضا ، بعد عدة قرون ، في جوهر علاقاتنا المؤسسية نفسه . ومن اجل ذلك نرد لهم ، من جانبنا ، هذا الايمان بانه لا ينقص ايماننا ، ابدا ، بهؤلاء الناس الذين انشؤوا شروط وجودنا القانونية . وهذا هو السبب الذي نتخبط ، بدورنا ، من اجله ، في الصحارى الشرقية أو نصل الى القدس كي لانجد ، فيها ، سوى قبر فارغ عندما نسعى ، باستماتة ، الى فهم العمق الذي عاشته الحملات الصليبية في الزمن السالف . ذلك اننا نحن أنفسنا الذين نحمل المعنى السري للحملات الصليبية ، نواة التاريخ المعتمة . انهما ظلماتنا الخاصة ، شمسنا السوداء ، نواة ليلنا التي لا تحطم . ونحن لن نستطيع ايجاده مالم نر ان اكثر احلام الاحتضار هذيانية لابسط صليبي في رمال

الاناضول لم يفقد قط ، بل اختبأ فينا حيث يحدد ابسط حركاتنا وانه يأخذ كل معناه منا . ذلك انه كان يحلم بنا وهو يموت . واحلام الصليبيين هي سرنا ، كما اننا ، نحن ، سرها . ومعرفة تاريخ الحملات الصليبية تعني معرفة انفسنا . وعندما تنغلق الحلقة على هذا النحو نصل ، اذ ذاك ، الى خاتمة التفسير ، ولكن ذلك ، ايضا ، نهاية التاريخ بكل معاني الكلمة ، مدينة النهايات وهو ، من اجل ذلك ، الفردوس .

اختراع البوليس

من المهم ، في هذا المنظور ، ان ندرس العلاقات الحميمة القائمة بين « العقاب » وعقد التطوع والمواطنة الحديثة بقدر ما يبدي المواطن ، عند ولادته ، « النذر الديني » ، – في العقد الذي يربطه بحالته المدنية في المجتمع – بالتطوع في صليبية التقدم الديمقراطي ، فيكون مرتبطا ، بفعل هذا النذر نفسه ، باداء خدمته العسكرية ودفع ضرائبه . وبعبارة اخرى ، من الحكمة ان نعمق مسائل العلاقات التي تؤسس سلطة الدولة الحديثة ، العلاقات بين كون المرء مواطنا وامكانية كونه تائبا ، أي مذنبا . وكان هيغل قد بين العلاقة بين المواطن والمشبوه . فيبدو ان المواطنة قائمة ، فعلا ، على اثم المواطن المسبق ، على نوع من الخطيئة الاصلية الحديثة . ان كل مواطن مشبوه ، بقدر ما يكون تائبا ، أي بقدر ما يعذبه شعور بالاثم ، اذا لم يرسم اشارة الصليب ، ومشبوه بالهرطقة ان لم يتطوع لدى مرجع مغرب . وهنا توجد مادة لعمل بوليسي جديد هو ، فوق ذلك ، عمل بوليسي فكري ربما كان التحليل النفسي محصلته . من الذي تكفل بأن يكون البوليس ، في المسيحية ، من أجل تحصيل ضرائب الدفاع والمساعدات للحملات

الصليبية وتطويع الجنود وفض المنازعات والمسائل التي تطرحها هذه الانواع من التجنيد وتولي مسؤولية هذا العبء الاجتماعي والاقتصادي الجديد مع الاجهاز على الاقطاعية ؟ لقد عهد بهذا الدور الى الوعاظ .
فيما انه لاتوجد ، في مجتمع لايملك مطبعة ، وسيلة لنقل التعليمات أو للحمل على تنفيذ الاوامر خلاف طريقة الوعظ الجوال ، فسرعان ما خلق جهاز لهذه الوظيفة الجديدة . ان الرهبان المبشرين انفسهم ، « كلاب الله » على حد قول القديس دومينيك ، هم الذين اصبحوا ، في حركة الوعظ نفسها ، دون انتقال ، قضاة التفتيش العنيدين جدا الذين جمعوا ، بمناسبة الحملة الصليبية ضد شيعة الالبيجيين المسيحية ، بين الوعظ وابادة الكفار . ان منطق النموذج الجديد من التطويع العسكري كان يحدد ، حتما ، ولادة هذا البوليس الجديد المسلح باداة حقوقية جديدة : الاجراءات التفتيشية ، اي مبدأ التحقيق البوليسي بديل الاجراءات الاتهامية التي كان ينبغي ، فيها ، وجود شهادات او شكاوى لاعلان شخص ما مذنبا وفرض عقوبة عليه . اما في ذلك الحين الذي اقترح ، فيه ، على التائب ان يرسم اشارة الصليب ، فان من يرفض كنوز النعم هذه مشبوه حتما ، ومعرض ، بالتالي ، لتحقيق حول حسن عمل دماغه . الا يبتعد ، باكثر مما ينبغي من الخطر ، عن المطابقة الاجتماعية التي تطلب منه ؟ ان الجندي مشبوه بالهرطقة من حيث هو تائب . فهو ، اذن ، الان ، من يجند من اجل ان يقاتل ضد من ينبغي ان يقاتل ضده . ويتساوى ، في حقيقة الامر ، ان يقتل المرء بالقتال ضده لارغامه على التطوع وتجنيده كي يقتل وهو يقاتل ضد الهراطقة .

وهكذا تمهر « هدنة الرب » انقلابا في وظائف الحرب والسلم — كانت الحرب حتى ذلك الحين ، الحالة السوية ومعبد جانوس ، في روما ، لم يفتح ابوابه سوى مرتين خلال سبعمائة سنة — في الوقت نفسه ، الذي تمهر ، فيه انقلابا في قيم المكان : فالمكان الخارجي الذي كان يمثل سجن الابعاد والنبذ اصبح مكان دروب الحرية ، والحرب التي كانت اربح الفعاليات ، الفعالية المحتفظ بها لانبل الطبقات ، اصبحت فعلا سلبيا ، انضباطيا وعقابيا في الوقت نفسه — على اعتبار انها تجري بتاثير شعور بالاثم — هدفه معاقبة المذنبين سواء اكانوا اعداء للمسيح ام مجرد جنود في الصف . وماكان يميز الاقطاعي ، والسبب الذي ، من اجله ، لم يعد يمكن فهمه ، هو الانعدام المطلق للشعور بالاثم . فلم يكن ، يستطيع ، اذن ، ان يصبح مواطنا ، ومن اجل ذلك زال أو اختبأ خلف وجوه سرية .

وهكذا نرى ان الحملات الصليبية تشكل اضطرابا سياسيا له اكبر الاهمية . فلم تكن ، قط ، مطاردات مجنونة ذات دوافع هذيانية ، بل التعبير عن تدابير عقلانية مميزة لتاريخ الغرب الذي نعيشه ، إلى حد بعيد ايضا ، في ظل نظامها . انها تعني الانتقال من المسيحية الرهبانية والاقطاعية إلى المسيحية العالمية ، مسيحية السكولاستيكية والملكية البورجوازية ، الانتقال من التبعية إلى السيادة ، من الكياسة إلى التهذيب أو ، بعبارة اخرى ، من الفروسية إلى البوليس ، من ميثاق البلاط إلى ميثاق المدينة ، من الملكية العقارية إلى التنظيم السياسي الذي دشنه اوربانوس . وهذا الانتقال ، الذي قلب الوظيفة الحربية وكيان الخطيئة الاجتماعية ظهر ، بأجلى صورة ممكنة ، في العمارة . اذا اردنا ان

نستقرئها ، على اعتبار انها تتطابق ، بالضبط ، مع القطيعة مع الفن الروماني التي سجلها الفن الغوتي . ونحن نعلم ، فعلا ، انه لايوجد انتقال محسوس من هذا الشكل المعماري إلى الاخر ، حتى ولو كان سبب ذلك ان الفن الروماني استمر زمنا طويلا بعد اكتمال التقنية الغوتية . الا ان الغوتي الذي كان رائديه اعظم عقلين في القرن الثاني عشر واكثرهما تعارضا ، برنار دوكليرفو وسوجيه دوسان دنيس ، يبين ، في تنظيمه للمكان ، فضلا عن التجديدات التقنية التي تميزه ، انقلاب الوظيفة العقابية . فقد ازال الغوتي ، فعلا ، المجاز الروماني طارحا ، بذلك ، علاقة جلية بين غفران الصنيبة الشامل ومخطط الكاتدرائيات . فالمخطط يبين الوضع الحقوقي الجديد للتائب بالغائه المكان الذي كان مخصصا له في السابق : وهو مجاز لم يعد ذا فائدة طالما انه سينضوي تحت راية البابا ويمضي حتى ضفاف رمال الساحل وحدود الصحارى .

الفروسية

اوديلون كابا

تبدو مسألة اصول الفروسية رهانا ايديولوجيا اكثر بكثير منها مسألة تاريخية حقيقية . وعلى هذا النحو يستعيد دوبوي دو كلانشان ، الباحث الرسمي جدا في الفروسية ، لحسابه ، الاطروحة المكرورة والرائقة للاصل الجرماني للفروسية . واذا كانت الحجج المذكورة لدعم هذا التصور فقيرة ، فان اسبابه التبريرية على درجة كافية من الوضوح . فالفائدة الايديولوجية من مثل هذه النسبة اوضح من ان لاتحمل على الاشتباه بها . والواقع : « ففي الغابات الشمالية العميقة ، اقدم ملائكة القوة الوحشية الشقر والصهب ، اذ واجهوا عذوبة المسيحية الاقوى معم ايضا ، على الجمع بين قوة البطل البربري وعذوبة الكاهن في تركيب فريد في التاريخ ، ومن اجل مجد المسيحية الاعظم(١) » . لقد كان غرض الرواية الغرامية ، على وجه الضبط ، تطوير اطروحات مشابهة ليست هذه الاخيرة سوى افقر متغيراتها من اجل تبرير شرعية آخر امتيازات الاقطاعية في وجه الملكية والبورجوازية الصاعدة كما بين اريك كوهار . ووظيفة هذه الاطروحة ابعاد اطروحتين اخريين

(١) ليس هذا شاهدا ، بل مجرد تلخيص نموذجي للاطروحة .

ايستا ، فضلا عن ذلك ، اصح منها ، اطروحة الاصل العربي للفروسية القائمة على الفكرة القائلة ان اوروبا اخذت اللباس والشعارات عن الاسلام ، واطروحة الاصل الروماني القائمة على وجود سلك الفرسان . وهكذا يحمي الاصل الجرماني الفروسية على الجبهتين ، فلا تكون وثنية ولامسلمة(١) ويتم ضمان اصلها المسيحي .

اطروحة مغلوطة : الاصل الجرماني

ماهي البراهين التي استندت اليها اطروحة الاصل الجرماني ؟ اقد استندت إلى وجود طقس تأهيل للمحارب الجرماني ، يزعم ان احتفال التدريع يشبهه إلى درجة الخلط بينهما ، من جهة ، وإلى كونه من المحقق انه كان للجرمانيين القدماء ولع خاص بالنساء قدم صورة اولى للغزل يسبق الف عام من جهة اخرى . ومن الصعب اخذ هاتين الحجتين ماخذ الجد . فلنذكر ، باختصار ، دون سعي منا إلى دحضهما بصورة منهجية ، الاسباب التي تجعلهما باطلتين ، لالمجرد متعة المساجلة ، بل لان هذه الاطروحة هي ، وان لم تفسر الفروسية في شيء ، واحدة من صورها الاخيرة . فهاكم ، اذن ، الاحتفال الجرماني كما وصفه دوبوي دوكلانشان .

« غالبا ماوصف هذا المشهد المتصف بدرجة كافية من الخشونة بالاضافة إلى بساطة اخاذة . ففي اعماق واحدة من هذه الغابات غير المحدودة التي كانت تغطي جرمانيا آنذاك ، اجتمع الرجال الاحرار

---

(١) يلعب الاسلام ، في الواقع ، دورا عظيما جدا على مستوى نقل التقليد الصوفي للوظيفة الحربية ، ولكننا لانملك الوقت اللازم لبحث هذا الدور هنا .

لاحدى القبائل (ذلك ان السلاح من حق الرجل الحر وحده ، اما العبد فهو غير جدير به) وشكلوا ، وفي ذراع كل منهم درع وفي قبضته قناة ، دائرة حول احد الفتيان . ماهو عمر هذا الاخير ؟ ستة عشر أو عشرون عاما . وعلى كل حال ، فان قدامى العشيرة اعترفوا بانه انجز تعلمه كمحارب ـ وهو تعلم قاس كان المراهق ، خلاله ، اذا سمينا الاشياء باسمائها ، قد خدم كخادم سلاح وخيول لدى احد اقوياء القبيلة ، احد امرائها .

« ويقف الفتى وسط الدائرة التي شكلها المحاربون المسلحون ساكنا ، وحيدا وشعره الاحمر يتدلى على عنقه . وكانت عيناه ملونتين بالخضرة العكرة لاوراق الاشجار التي تنيرها الشمس الوثنية الكبيرة دون ان تخترقها عالية جدا فوق رأسه . وكانت على صدره العاري بعض الوشوم المقدسة . انه سيغفريد الخارج من الطفولة .

« ويتقدم رئيس القبيلة (أو حامي المراهق ، أو ابوه فقط ، ان كان من مرتبة ادنى) نحو الذي سيتلقى التاهيل الحربي ويقدم له ، بوقار ، القناة ـ ذلك الرميح الذي كان ، مع المطرقة ، سلاح الجرمانيين المفضل ـ والدرع المستدير . ودون شك ، كانت صرخة هتاف مبحوحة طويلة ترتفع نحو ذرى الاشجار الكبيرة . وكان ذلك هو كل شيء . ومنذ ذلك الحين ، زادت القبيلة محاربا لن يتخلى ، ابدا ، عن الاسلحة التي تلقاها في ذلك اليوم ، عن علامات جدارته كرجل حر » .

وعلى الرغم من ان هذا الوصف أشبه باحتفال من احتفالات الانسان القديم حلم به صبي كشاف ، فانه يحتوي ، فعلا ، على مفارقات تاريخية كبرى . وسوف تسنح لنا فرصة التدقيق في ذلك . وبالفعل ،

فان المحارب الفتى موصوف على انه ينتمي إلى طبقة وعلى انه يكرس نفسه ، حصرا تقريبا ، للتدريب العسكري ، وهو مايبدو إن اسم سيغفريد الذي ينتسب اليه يدل عليه . ولكن الجرمانيين كانوا فلاحين لايكرسون كل وقتهم للحرب . وهذه الطبقة تقابل العبيد . ولكن عبيد الجرمانيين لم يكونوا ينتمون إلى القبيلة ، بل كانوا ، هم انفسهم ، محاربين آخرين مأسورين (أو ابناءهم) . فالمقابلة ليست ، اذن ، مناسبة ولاتنطبق على المقابلة بين القن والفارس . واخيرا ، فمن غير المحتمل ان يكون المحارب الفتى قد خدم بصفة خادم خيول وذلك ، اولا ، لان هذه الخيول كانت نادرة جدا ولان الاقطاعية هي التي فرضت هذه الوظيفة خاصة . وفضلا عن ذلك ، لم يكن هناك فرق في المرتبة بين الرجال الاحرار في الجماعات الجرمانية ، ولم يكن هناك ، ايضا ، امراء . فقد كان الرؤساء منتخبين : وكان يجب انتظار القرن الحادي عشر لنرى الفروق بين الرجال الاحرار في « مجتمعات » شارلمان : الاحرار والفقراء ، أي احرار الدرجة الاولى واحرار الدرجة الثانية ، بموجب فرق اقتصادي مضبوط : الذين يملكون وسائل العناية بجواد ليمضوا إلى الحرب والذين لايملكون هذه الوسائل. فمن المستحيل ، اذن ، من الوهلة الاولى ، تصديق وصف هذا الاحتفال التاهيلي لدى الجرمانيين لانه لايفعل شيئا خلاف استعادة احتفال التدريع ذاته ، مع السمات المميزة للاقطاعية (خادم الخيول ، الفرق في المرتبة، حصر مهنة السلاح) بطلائها بطلاء « البربرية » عن طريق اضافة مسندات دلالية تعطي صبغة البربرية : « المتصف بالخشونة مع بساطة اخاذة» ، « وشوم مقدسة » ، « صرخة طويلة ممحوحة » الخ . . . . . .

وكانت اولى قصص الفروسية ، المسماة القصص ذات اللون القديم ، تحاول اعادة أصل المؤسسة إلى العصور القديمة من اجل ان ينسب إلى الفروسية قدم ابعد من قدم الملكية كانت دارة شارلمان ، من جانبها ، تعطيه المشروعية . وقد اعتبرت الاسكندر الأكبر ، في البدء ، النموذج الاصلي للفارس . ان لدينا ، هنا ، متغيرا داروينيا لقصة الاصل القديم تعيد اصول الفروسية إلى نوع من اعادة تشكيل هوليودي للانسان قبل التاريخي . فلا تصنع مثل هذه الصورة للبربري ، فعلا ، الا لدعم الفكرة القائلة ان المسيحية مدنته . الا انه يكفي ان نرجع إلى المؤلفين الذين كتبوا عن المؤسسات والاساطير الهندو ـ اوروبية لنعلم ان مؤسسات الجرمانيين القدماء ، بوصفها فروعا للمؤسسات الهندو ـ اوروبية ، لاتقل ابدا ، من حيث غنى الدلالات ، عن المؤسسات الرومانية وذلك ، تماما ، كما ان النحويين لايلقون ، ابدا ، على طريقهم ، لغة « بدائية » . فقد كان لدى الجرمانيين طقوس واعراف واساطير واحتفالات عالية التعقيد والانضاج لايمكن ؛ في حال من الاحوال ، ان توصف بانها من الفظاظة بحيث يمكن ، ايضا ، ان تكون اصل القواعد الاجتماعية المعمول بها لدى القرود .

فالبساطة الخشنة ، مع كونها أخاذة ، في هذا المشهد لاتتعلق ، اذن ، بالاحتفال نفسه بل ، فقط ، بخيال الذين تصوروه . وفضلا عن ذلك ، نعلم ، من خلال اعمال بنفنيست حول مفردات المؤسسات الهندو ـ اوروبية أو أعمال دوميزيل حول الميتولوجيا ، ان معيار قدم مؤسسة أو اسطورة ماليس بساطتها ، بل العكس تماما هو الصحيح . ذلك ان نسيان معناها الاول والوظيفي هو ، وحده ، الذي يبسطها .

وفي ميدان آخر ، استطاع الشكلاني الروسي فلاديمير بروب ان يبين ان كل الحكايات الفولكلورية بنيت على نموذج مشترك ، وقد امكن التحقق من ذلك بالنظر في مجموعة واسعة جدا . فهي تتضمن ، جميعها ، سبعة شخصيات أو سبعة « فاعلين » ، وافعالهم تدور ، دائما ، بموجب منظومة مضبوطة من تعاقبات يسميها بروب وظائف ، وعدد هذه الوظائف هو واحد وثلاثون بالضبط . وينجم عن هذه الملاحظات حول مورفولوجيا الحكاية اننا نستطيع تحديد الاقدم بين متحولتين من حيث كون الوظائف التي تتضمنها احداهما اقل من تلك التي تتضمنها الاخرى ، أو من حيث ان ترتيبهما المقبول قد تغير ، والمتحولة الابسط هي الاحدث دائما . ويبدو ان هذه هي ، على وجه الضبط ، الحال بالنسبة للاحتفال الموصوف في صفحة سابقة .

ان بساطة الوصف الحالي هي ، نفسها ، البرهان على انه لم ينقل ابدا ، والا لم تكن لتنسى منظومة متضمناته الصوفية والمؤسسية . ومن اجل ذلك نحن لانعرفه الا من خلال وصف تاسيت ، المؤلف اللاتيني في حين لانحتاج ، مثلا ، إلى الرجوع إلى فلافيوس جوزيف لنعرف ان للمعمودية المسيحية صلات مؤكدة مع طقوس طوائف يهودية قديمة . واذا ادخلنا ، هنا ، بعض التأملات العامة ، فمن المؤكد ان المؤسسات لاتتطور بطريقة نباتية وان الاعلى ، على حد قول ارسطو ، هو الذي يفسر الادنى وليس العكس . فلايمكن ، اذن ، بصدد المؤسسة ، ان نستخدم المحاكمة التي تفسر المعقد بالبسيط بقولنا ، ببساطة ، ان المعقد كان بسيطا في البداية وانه تعقد خلال مسيرته بفضل العناية الالهية وتاثيرات اخرى ملحقة لان هذا هو ، على وجه الضبط ، مايدور الامر حول تفسيره .

واذا توقفنا عند هذا الوصف للاحتفال الجرماني ، فان أي مجتمع بدائي يقدم ، اذ ذاك ، بصورة منافسة لهذا النمط من البروتوكولات وغيرها ، طقوس انتقال . ويكفي ، بهذا الصدد ، التذكير بالاختبارات وليالي السهر التي تجعل من فتيان هنود السيو محاربين . ولن تكون هناك ، على هذا المستوى من المماثلة ، اية صعوبة في نسبة اصل آباشي أو بانتو أو اندونيسي أو صيني إلى الفروسية وفي تأكيد كون الفروسية عالمية (وهذا ماتقوله ، فضلا عن ذلك ، القصص العاطفية) . ومن اجل الاقتصار على مسألة الاسبقية ، نجد انفسنا مرغمين على ان نبين انه كان يوجد ، في الصين ، ادب واسع جدا مكرس للفروسية الجوالة ، وذلك منذ القرن الخامس قبل الميلاد ، أي قبل التاريخ المنسوب إلى الطقس الجرماني ببضعة قرون . والسمات الاساسية للفارس الجوال الصيني ، كما يصفها جيمس لين في كتابه « الفارس الصيني الجوال » ، أي العدالة والوفاء والصراحة والخروج على المالوف والشجاعة واللامبالاة بالثروات ، لاتسمح بتمييزه عن فارس العصر الوسيط ، لاسيما وان القبيلة الجرمانية لم تعرف ، مثل صين الممالك المحاربة ، مؤسسة كالفروسية الجوالة وان الفرسان الصينيين ، ببعض خصائصهم ، ولاسيما الاستقلال الاجتماعي المطلق للوظيفة الحربية ، يستبقون صورة دون كيشوت اكثر بكثير مما يستبقون صورة المحاربين الجرمانيين . ويجب ان ندقق ، فوق ذلك ، في انهم كانوا يتمسكون ، إلى اقصى حد ، بعدم التبعية لاي شرط اجتماعي أو اقتصادي أو دنيوي من اجل ان يتصرفوا على هواهم مستهدفين ، في الصميم ، مثلا اعلى في التحرر صوفيا اكثر منه حربيا .

ان في مسألة الاصل شيئاً خداعا : فما من وسيلة ، قط ، لجعله يتوقف في جهة ما . وهو ، من اجل ذلك ، ينتمي إلى التقليد لا إلى التاريخ . فاذا كان اصل الفروسية احتفال تأهيل جرماني، فاني اتساءل لماذا نتوقف في هذا الدرب السهل ولا نمضي للبحث عن اصل هذا الاحتفال نفسه في مكان ما في آسيا الوسطى ، مثلاً ، وهكذا دواليك حتى نصل إلى آدم . . . والاكثر تضليلاً ، ايضاً ، هو اننا نصل ، بسهولة ، إلى الخلط بين الاصل والجوهر ، أي الطبيعة . فلا يلي معرفتنا لكون البشر ينحدرون من سمكة الكلكنتا ان البشر اسماك . فينبغي ، اذن ، طرح مسألة معرفة ما يميز الفروسية بصورة اساسية والتساؤل عما اذا لم تكن قائمة على خصوصية تقنية يمكن ، خلافا للمثل العليا ، ضبط وضعها التاريخي . وقد اجاب المؤرخ الامريكي لين هوايت عن هذا السؤال بصورة نهائية . فالفروسية هي ، فعلا ، الوجه الذي اتخذته الوظيفة الحربية في العصر الوسيط على اساس الاستعمال المنتظم لقوة الحصان في المعارك .

وتاريخ التقنيات يعلمنا ، فعلاً ، ان تجديدا تافها في ظاهره جاء ، حوالي القرن الرابع الميلادي ، ليقلب فن الحرب : فقد اخترع صناع البرونز الصينيون الركاب الذي يوضع تحت سرج فرسان آسيا الوسطى (١). ونحاط علما بأن القدامى لم يكونوا يعرفون هذه الأداة . وبوليدور

(١) اذا كان الركاب قد جاء من الصين ، فهنالك احتمالات في أن يكون قد نقل مع « نمط استعماله » أي مع بعض المثل العليا للفروسية الصينية . ونحن نعرف التسلسل: من الصينيين الى السارماتيين ، ومن السارماتيين الى الاتراك ، ومن الاتراك الى الفرس، ومن الفرس الى العرب ومن العرب الى الفرنجة .

فيرجيل هو اول من لاحظه عام ١٤٩٩ . فلا اليونان ولا الرومان ، ولا ، بالتالي ، الجرمان ، وهو ماتشهد عليه الوثائق الاثرية ، كانوا يملكون الركاب . الا ان رجلا على حصان دون ركابين مقاتل مهزوز جدا لان جلسته ركيكة وادنى دفعة جانبية تفقده التوازن ، وتفيحة سرجه ، ان وجدت ، لاتثبته ، الا بصورة ضعيفة جدا ، اذا تلقى دفعة من الامام إلى الوراء . وفارس العصر القديم ، كما تبين رسوم عديدة ، كان مرغما على ان يمسك سيفه أو رمحه بكلتي يديه ولم يكن يستطيع ان يعتمد في شدة ضربته الا على قواه العضلية الخاصة. وفضلا عن ذلك ، كان عليه ان يفلت زمام حصانه ويدعه يتصرف على هواه أو على هوى جندي مشاة العدو ، وهو امر بالغ الخطورة في الحالتين . وقد صور بعض فرسان العصر القديم برماح مزودة بحبال ، وهو مايدل على انهم كانوا معرضين لان يجردوا من سلاحهم في حركة الانفتال الجانبية التي كانوا يجرونها كي يضربوا . ان كل هذه المضايقات كانت تحد كثيرا من تاثير الفارس وتفسر عدم بروز استخدام الخيالة خلال الحروب القديمة . فهي لم تكن تستخدم الا في حماية الاجنحة أو ملاحقة الهاربين وطعنهم في ظهورهم أو للتحويم عن بعد حول العدو وامطاره بالسهام مع تجنب المواجهة كما كان يفعل الشيتيون . ومع الركاب ، يصبح الرجل على الحصان اقوى . فهو يشكل مع مطيته وحدة متحركة ويستطيع ان يستخدم ، إلى آخر حد ، قوة تاثير حصانه المنطلق عدوا . والخيال قادر ، والدرع (الذي سيتطور شكله ليحمي الساق) في ذراعه اليسرى على ان يحافظ على تحكمه بمطيته وقيادتها بيد وانزال ضربات ذات عنف لاسابق له برمحه الذي يستريح تحت ذراعه اليمنى . وبلغ هذا العنف حدا سرعان ماعدل ،

معه ، شكل الأسلحة وزود الرمح بريشة بعد الحد مباشرة لتجنب اختراق اعمق مما ينبغي للضحية . فقد اتاح الركاب ، بسماحه بشكل ثوري في القتال، القتال الصدامي، الفرصة لقفزة كبيرة في سباق التسلح . وكان القدامى قد حاولوا ، حقا ، ايجاد اشكال للقتال الصدامي ، سواء اكان ذلك بانعربات (الحثيون والمصريون واليونان والرومان) أو بالفيلة ، ولكن ذلك كان دون نجاح حاسم . ولم يكن في مقدور سلحفاة الفرق الرومانية العتيدة التي استطاعت ، وهي المنضبطة والمدرعة ، ان تبقى ملكة المعارك في العصر القديم ان تصمد لهجوم كوكبة من بضعة خيالة من العصر الوسيط . وكان في مقدور جيش صليبي صغير ، أي بضع مئات من الفرسان ، اذا استطعنا السماح لانفسنا بأن نلعب بالجنود الدمى بصورة فيها مفارقة تاريخية ، ان يسحق فرق قيصر . ولدينا ، فوق ذلك ، اثبات شبه تجريبي في انتصارات غيوم الفاتح . فعلى الرغم من انالسكسونيين قد عرفوا الركاب ، الا انهم لم يستخلصوا نتائجه على الصعيد العسكري كما فعل الفرنكيون . وقد استطاع جيش صغير من الفرسان النورمانديين كان يعاني كل النواقص التكتيكية والستراتيجية أن يخترق دون صعوبة التشكيلة الصفية لمشاة هارولد كما تروى لنا « سجادة » بايو .

ان هذه الثورة في الحرب قد جرت ، معها ، تعديلات اجتماعية وسياسية بالغة العمق . ونحن ندين لعبقرية شارل مارتيل السياسية بتصور كل نتائجها لتدشين اعادة صياغة عامة لمؤسسات المملكة ، وبخلقه ، لدمج الركاب ، الاقطاعية والفروسية اللتين هما الشيء الواحد نفسه . فمثل أي تقدم ، كانت طريقة القتال الجديدة تكلف غاليا جدا .

فالخيول ، اولا ، عالية الكلفة (لانها تأكل من الحبوب اكثر بكثير مما يأكله الثيران ، من جهة ، ولانه يلزم منها اكثر بكثير من ذي قبل ، من جهة اخرى ، في الحرب كما في التدريب) وكان على الفارس ان يمتلك عدة مطايا، وكذلك سائسا له . وتبين عدة قرائن ابرزها المؤرخون ان شارل مارتيل اخذ في الحسبان هذه المسائل : وهكذا عدل تاريخ موسم التدريب ، فانتقل من آذار إلى ايار ، وهو الشهر الذي يتوفر ، فيه ، العلف بكميات اكبر . ولكن ضرورة حماية الذات من عنف المعركة المتزايد تزايدا كبيرا جعلت الدروع تغدو متزايدة الوزن والكلفة . وشهدنا ، بصورة موازية ، زوال الاسلحة القديمة الفرنكية والجرمانية (وهو زوال يصعب ان يعيش ، بعده ، بروتوكول طقوس بسبب القيم الرمزية المرتبطة بالاشياء) ، فتركت المطرقة وفأس الحرب والقناة وهي اسلحة للمشاة ، مكانها للرمح المريش والسيف الدمشقي الطويل ، في حين ان الدرع انتقل من شكله المستدير إلى شكل الترس . وحسب ان تجهيز خيال يعادل ، على الاقل ، عشرة ازواج من الثيران ، أي قوة جر عشر اسر من البشر الاحرار .

والنتيجة تفرض نفسها ، بسرعة ، في الوقائع : فقلة من الرجال هي ، وحدها ، التي احتفظت بحق خوض الحرب وخدمتها . ودخول هذا المستجد اوقع الاضطراب في منظومة الانتاج . فقد اصبح ينبغي استخلاص المزيد ، بدرجة كبيرة ، من موارد المجتمع الذي حمل على الاسهام بكل الطرق الممكنة . ففي ذلك العصر ، كان ثلث الاراضي ملكا للكنيسة ، وهي ، وحدها ، التي كانت قابلة لاعادة تنظيم جذري . وقد شرع شارل مارتيل في مصادرتها على نطاق واسع جدا ، وهي

سياسة تحويل إلى دنيوي تابعها ابناؤه باجتهاد مع خضوع البابا زكريا للتذرع بتهديدات العرب . وقد تلقت الاديرة والاسقفيات من قبل، حوالي عام ٧٤٥ ، ضريبة كتعويض جزئي عن المصادرات الجارية للتمكن من تزويد من تنتظر منهم الخدمة العسكرية بالمطايا . فتلك هي ، اذن ، ولادة الاقطاعية : الولاء المنصهر في هبة فيء . وسرعان ما قاد منطق النظام إلى انبثاق ارستقراطية حربية متخصصة لان ممارسة تقنيات الحرب الجديدة في جزء من الوقت لم تعد ممكنة . فبعد قرن ، تقريبا ، من اصلاح شارل مارتيل العسكري ، ذكر احد النصوص انه من الضروري للمرء ، كي يصبح محاربا ، ان يبدأ تدريبه وهو صغير جدا : فالفروق الطبقية غدت ، سريعا ، مع منع الاشرار من حمل الاسلحة ، فروقا بيولوجية تقريبا . وخلقت ، اذن ، هوة بين قدامى الرجال الاحرار في الجماعة الجرمانية التي اصبح قسم منها ، فقط ، يشكل الفروسية ، في حين اصبح القسم الآخر اقنانا مرتبطين بالارض (علما بأن الاقنان لم يكونوا عبيدا) . وهكذا كانت هذه الثورة العسكرية في حالة قطيعة تامة وتناقض مع الاعراف الجرمانية القديمة . لقد كان كل رجل حر يستطيع ، في السابق ، ان يخوض الحرب ويستجيب للنداء لانه كان يوفر لنفسه ، بسهولة ، الاسلحة المألوفة في زمانه: بلطة ، درع ، رمح . وغدا ذلك مستحيلا مع التحويل التقني الجديد للتسلح وكلفته المتضاعفة التي اظهرت طبقة من المقاتلين الحصريين المزودين بامتيازات اقتصادية تكاد ان تكون باهظة ، وهي امتيازات ادت ، بعد اجل ، إلى الفوضى ونهاية عهد الكارولنجيين . فمن الصعب ان نتخيل ، ضمن هذه الشروط ، أن طقسا افلت باعجوبة ، من قبل ، من مطاردة البنديكتيين التنصيرية وكان منطبقا على جملة الرجال الاحرار بدلالته

على بلوغ كل عضو حريته الاجتماعية قد استطاع البقاء في ظل تنظيم اجتماعي قائم على قيم معاكسة له تماما . وإذا افترضنا انه كان هناك نوع من انتقال العرف (كما يستعيد الهيبيون الامريكيون ، الان ، مثلا ، لحسابهم ، طباع الهنود الذين ابادهم اجدادهم وفلسفتهم ، فمن الجلي جدا انه لايمكن ان ندين له بولادة الفروسية(١) .

لقد انضجت هذه الطبقة الجديدة ثقافة كانت ذروتها الرواية العاطفية . ومسافتها هي ، وحدها ، التي ترينا اياها كجملة من المجردات المثالية لان منظومة مستنداتها المشخصة لم تعد تعني شيئا بالنسبة الينا . والواقع هو ان هذه الثقافة ليست ، في اساسها ، سوى التعبير المقنن ، بحدود حقوقية أو عرفية ، عن العلاقات الاجتماعية التي قامت في داخل الطبقة المحاربة متشابكة مع طرائق القتال والسند الاقتصادي . فما كان مطلوبا من التابع ، قبل كل شيء ، هما الخاصتان المثاليتان للفارس : البسالة في القتال ، أي الاقدام ، والاخلاص في الخدمة بوصفه مقابلا للفيء الاقتصادي الممنوح ، أي الولاء . ولم يكن السادة ارباب ملكية مقابل لاشيء ، بل بموجب التزام كان يربطهم ، بالمقابل ، بمجتمع اخذ الكثير جدا من اعضائه الاخرين لدفع ثمن الحرب الجديد على اعتبار ان الكنيسة كانت تعطي اراضيها وان طبقة من الرجال كانت تستعبد . فلا شيء يمير ، اذن ، هذه المقتضيات الخاصة بنظام الاقطاعية السياسي والاقتصادي عما اصبح ، بالنسبة الينا ، المثل الاعلى

(١) الاحرى هو أن التقليد الجرماني انتقل ، حقا ، بصورة غامضة ، من خلال ايديولوجية الكومونات والمدن الحرة ، ونجد ذروته المنطقية في المثل الاعلى الديمقراطي الذي كان غيوم تل وروبن هود ، وهما رجلان من الشعب رفع شأنهما القتال بالنبال ، وجهيه النموذجيين ، وذلك في تعارض حاد مع التسلسل الذي خلقته الفروسية .

الفروسي الذي يزيد في بعده كونه لم يعد يقنن اية علاقة اجتماعية مشخصة . وبالتالي ، فلا شيء يسمح ، كذلك ، بارجاع هذا المثل الاعلى إلى الجرمانيين القدماء لسبب بسيط هو انه كان من شأنه ان يكون ، لديهم ، آلة مجردة تعمل في الفراغ . صحيح ان هناك برهانا غالبا ماقدم لدعم اطروحة الاصل الجرماني للفروسية هو ذاك الذي تحدثنا عنه في مكان آخر ، أي موقف الجرمانيين القدماء من النساء الذي من شأنه ان يثير اعجاب اللاتينيين . فلنمر ، سريعا ، على بحث البرهان نفسه . فالواقع هو انه يراد اثبات مايلي : الفارس هو نتيجة التركيب الذي حققته المسيحية انطلاقا من المحارب البربري . فالدين الحقيقي هو ، وحده ، فعلا ، الذي كان يستطيع ان يلطف طباع الوثنيين المعدودة فظة وقاسية وجعلهم يحترمون ، مع احتفاظهم بشجاعتهم الحربية ، قيمتي العذوبة والهشاشة اللتين يجسدهما المثل الاعلى الانثوي . والبرهان ، كما يقال ، على ان الجرمانيين القدماء هم ، حقا ، اصل مؤسسة الفروسية والعاطفة هو انهم كانوا ، على وجه الدقة ، يبدون ، قبل تنصرهم ، كل هذه الاستعدادات . واقل مايمكن ان يقال في هذا البرهان الاخير المؤيد للاطروحة هو انه تافه . فهو يلعب هنا ، بالضبط ، دور حجر الدب ويدمر ما كان يدعي بناءه : فماذا كانت فائدة المسيحية اذا كان البرابرة يحترمون النساء من قبل ؟ اننا نستطيع ان نتساءل عن ذلك فعلا .

ان المركبات الامية هي التي زودت النساء الجرمانيات بقيمتهن السحرية . فقد كن العرافات أو الساحرات ، حارسات العالم الاخر الذي كان المحارب يحلم به ، وكهانتهن هي التي كانت محترمة .

وعلى العكس من ذلك ، فلم تعد المرأة ، في عالم الفروسية ، حارسة العالم الاخر (أو على مستوى مجازي فقط) ، بل اصبحت حارسة السلالة ، أي الطبقة ومصالحها الاقتصادية والعسكرية . فحولها ينتظم الفتح والاغلاق المحكمان للامتيازات السياسية . والمثل الاعلى قابل ، من وجهة النظر هذه ، للتفسير بسهولة . من الجلي انه اصبح من الضروري ان يجعل المرء ذاته حامي الارملة واليتيم اذا اتفق ان كانا وريثي دوقية اللورين مثلا . ولن يوجد ، لا في المسيحية ولا في سواها ، فرسان لايصرحون بانهم ابطالهما . ومن هنا ميثاق الشرف الذي اصبح ، تحت نظر النساء ، ميثاق اصطفاء الحماة ، نمط التطويع الذي يحدد مختلف مستويات الدخول إلى الطبقة والذي كانت المباراة احد ابرز تعبيراته . فالميثاق لايتعلق بالمحبة ، ونفهم كيف ترتسم ضمن هذه الشروط ، المنظومة العاطفية ، خريطة العاطفة التي هي طوبوغرافية العلاقات الممكنة والمستحيلة أو الخيالية بين الفرسان وسيداتهم ، أو سيدات الاخرين ، بفضل قوة رحيق الحب التجاوزية . ان « تريستان وايزوت » قصة لامعنى لها في الحضارات الشمالية القديمة التي لم يكن امتلاك النساء ، فيها ، يتصل بميثاق اقتصادي يقيم بين الافراد فروقا من طبيعة اجتماعية وحيث كان يمكن لكل النساء في قرية ما ، كما في الكاليغالا (ملحمة فنلندية) ان يشاركن ، كل منهن بدورها ، بطلا ما فراشه . فاذا كانت المرأة محترمة لدى الجرمانيين ، فذلك كان ، اذن ، لاسباب معاكسة تماما للاسباب الفروسية : فلم تكن سلطتها وحريتها و « حريتها الجنسية » (اذا كان هذا التعبير يغطي شيئا كان يصدم اللاتينيين) ، فيما نحن بصدده ، تمس السلالة لا الملكية ولا بلوغ الوظيفة الحربية وامتيازاتها . بل انه كان هناك ، على العكس من ذلك ، كل مبرر

احترامهما لدى السيدة الجميلة التي لم تكن تجسد مثلا اعلى فقط ، بل كانت ، ايضا ، تملك مفتاح المملكة حقا .

فلا ضرورة ، اذن ، اذا كان ينبغي رد مالقيصر إلى قيصر ،لأن نمضي للبحث عن تاثير المسيحية لنفسر السمات الاساسية لمثل الفروسية الاعلى (وهو مالن تنخدع الكنيسة به ، فضلا عن ذلك ، ابدا) : الاقدام ، الشجاعة ، الاخلاص ، الدفاع عن المضطهد ، علما بأن التعبير الاخير تورية لاتخلو من سخرية على اعتبار ان طبقة من الرجال غدت « ضعيفة » ، محرومة من الدفاع عن نفسها بسبب منعها من حمل السلاح ومضطهدة بسبب مؤسسة الفروسية نفسها . اما الجرمانيون ، فانه لم يكن لديهم ضعفاء ولا الالتزام بالدفاع عنهم . واقتراح الدفاع عنهم هو ضرورة عضوية للوظيفة الحربية الخاصة بالنظام الاقطاعي الذي بني كاملا ، هو نفسه ، حول حجر الزاوية الذي هو الركاب والمعركة الصدامية .

الفروسية : ايديولوجية للتاريخ

الم نصل هنا إلى اختزال مثل اعلى سام إلى وقائع مبتذلة ؟ يجب ان نقول ، اولا ، ان اولئك الذين يختزلون الوقائع إلى مايعرفونه بوصفه « الابتذال » يحملون مدلولا للمثل الاعلى مردودا ، هو نفسه ، إلى ازدراء الوقائع . الا انه يجب ان نتبين ، بعد ذلك ، ان انصار سمو المثل الاعلى مجبرون ، دائما ، على الاعتراف بأن الوقائع لاتخضع ، الا نادرا ، للمثل الاعلى ، وعلى التاسف لذلك . واذا كانت الوقائع لاتحترم المثل الاعلى ، فذلك لانه لايفسر الوقائع ولايستطيع ؛ اذن ، ان يأخذ مكان « نظرية » . فلا يفيد شيئا ان تعرف الحملات الصليبية بأنها حجات مسلحة لتحرير القدس اذا اغتاظ اصحاب التعريف ، بعد ذلك ، حين يتبين ان هناك حملات صليبية لم تذهب إلى القدس ، واقترحوا ، كعنوان فصل ، وجود تحريف وافساد للنوايا الاولى .

ولايفيد شيئا ان يخترع ، بصورة بعدية ، مثل اعلى للفروسية ليحصل صاحب الاختراع ، بعد ذلك ، وعلى اعتبار ان تاريخ الاقطاعية لايبدو متطابقا معه ، على القول بأن الفروسية انهارت عندما ضاع الايمان بالمثل الاعلى الاصلي .

ماالذي اصبح ، في هذه المناسبة ، باطلا ، ماالذي زال خلال هذه الازمة الخاصة ، ماالذي مات اثر التلاقي الجديد بين جملة من العوامل ؟ انه ، على وجه الدقة ، الاعراف الجرمانية القديمة ، حرية الجماعة ، الكيان السحري للنساء ، والطريقة البربرية في خوض الحرب بحرية ، على وجه الخصوص ، في ظل سيطرة الكنيسة . واذا كانت هناك تقاليد متنوعة يمكن ان ترجع اصل الفروسية إلى الاسكندر الاكبر أو إلى آدم ، إلى الملك ارثر أو إلى الجرمانيين القدماء ، فهي ليست سوى متحولات للاسطورة التأسيسية أو ، في الحد الاقصى ، افكار ادبية ، ولكن ذلك ليس تاريخا . فكما ان الركاب ابطل تنظيم العوامل التي كانت تشكل الملكية الميروفنجية وانتظمت ، حوله ، مجموعة جديدة من العوامل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي اتخذت ، في تلك البرهة ، صورة للاقطاعية والفروسية كانت مجهولة حتى ذلك العهد ، كذلك فإن غفران مجمع كليرمون الشامل الذي جعل التطويع للوظيفة الحربية يندلع دفعة واحدة اعاد ، حوله ، تنظيم مجموعة منطقية جديدة ابطلت ، نهائيا ، الفروسية القديمة والطريقة النبيلة في خوض الحرب حتى ولو ان ساعتهما اجلت لبضعة قرون. ومايرد اليه تاريخ الفروسية خلال اربعة قرون ، من معركة بواتييه إلى الحملة الصليبية الاولى، ليس تاثيرا للمسيحية ، بل استغلالا للوظيفة الحربية تجاه السلطة السياسية والدينية . فهذه الوظيفة تضم اليها سلطة اقتصادية اصبحت سلطة سياسية وثقافية منافسة لسلطة الكنيسة . وقد اصبحت الحرب ، من جهة ، اكثر تقنية من ان تبقى في متناول الجميع ، وهو ماخلق طبقة الذين استعبدهم العمل .

وهي تتشابك ، من جهة اخرى ، مع الاقتصادي بالاقطاعة (التي تملك الاسلحة للدفاع عنها) ، وهو ماقاد إلى فراغ في السلطة المركزية . وهذا الاستقلال للوظيفة الحربية تجسد في ازدواج الرأس في امبراطورية الغرب . فالبابا الذي كان يحتل في روما ، منذ هبة قسطنطين المزورة ، محل الامبراطور الشاغر ، على اعتبار انه في القسطنطينية ، ارغم ، مع ظهور الفروسية ، على التخلي عن سلطته السياسية على الحرب في الوقت نفسه الذي تخلى ، فيه ، عن القسم الأكبر من املاكه العقارية . وهذا مايبرزه ، بصورة عظيمة الدلالة ، تاج الامبراطور على رأس شارلمان . فازدواجية الرأس الجغرافية ذات الفاصل الديني في الامبراطورية الرومانية تربط بازدواجية رأس سياسية ووظيفية ذات فاصل عسكري في قسمها الغربي . والتخلف العسكري لبيزنطة عن الفرنكيين — لم تكن آن كومين قد رأت ، قط ، قذافة نبال مثلا — هو الذي كان ، بصورة تدعو إلى السخرية ، ذريعة الحملة الصليبية الاولى ونهاية الفروسية بالتالي . فالكنيسة لم تتوقف عن محاولة استعادة سلطتها العسكرية المفقودة من الاقطاعية ، وهو ما لن تستطيعه الا مع الحملات الصليبية التي افتتحت موجة عداء قوية جدا بين البابا والامبراطور . ولكن حلم اوربانوس بهيمنة رومانية وسلام كاثوليكي في كل ارض المسيحية — السلطة الزمنية والروحية بين يدي نائب المسيح — قد تحطم ، بدوره ، بظهور عامل جديد مولد للازمة سيحمل معه انشقاق الاصلاح النهائي : المطبعة وموازيها من حرية الضمير التي اعطتها قراءة كل كتب مكتبة بابل وجهها الناجع .

الفصل الثاني

ايديولوجية المعرفة والنظام

— ١ —

سلام الرب

بيير — فرانسوا مورو

تكشف حركة « سلام الرب » التي نمت في القرنين العاشر والحادي عشر نمطا معينا من العلاقات بين المؤسسات والايديولوجية . فمن جهة اولى ، نشأت هذه الحركة ، فعلا ، لأسباب اخلاقية بقدر مانشأت لدوافع امن خالصة — وهذه الاخلاقية اكثر تعقيدا من مجرد فكرة السلام على اعتبار انها تتضمن ، ايضا ، نداءات للقمع والحرب المقدسة . وانه لأمر ذو دلالة ، من جهة اخرى ، ان اصول حركة مست المجتمع المدني (الفرسان ، التجار ، الفلاحين) إلى هذا الحد لم تكن في الدولة ، في بداياتها على الاقل : ففي البرهة التي كان فيها ملك فرنسا عاجزا عن اتخاذ مثل هذا القرار ، كانت هناك مراجع اخرى لاعطاء قواعد للكيان الاجتماعي ولتطبيقها .

ولن نأتي بالكثير اذا سمينا هذا الوضع « تيوقراطية » ، ذلك لانه ينبغي التدقيق في نوع هذه التيوقراطية وفيمن يجسد سلطتها . فلم يكن للبابا ، فعلا ، دور اكبر من دور الملوك في انشاء مؤسسات سلام ، واذا كانت ايديولوجية دينية قد استخدمت خلفية لها ، فالامر لايدور حول لاهوت تأملي بقدر مايدور حول اخلاق . فالدولة تمحي لصالح معايير السلوك الجيد أو النوايا الحسنة . والمحبة والعدالة والسلام هي

المدلولات التي تأخذ مكان السيادة والحق أو الجسم الاجتماعي . ومن اجل تفسير مثل هذه الحركة ، يجب التذكير ، في وقت واحد ، بلعبة المفاهيم التي تجسدت فيها والسياق الذي اتاح لها ذلك (وعدلها بكل وزنــه) : سياق تجزؤ السلطات وتحكم السلطة الاسقفية بالمجتمع . وهذه السلطة تنعكس ، بدورها ، في صورة خاصة من صور « الاوغسطينية السياسية » ففي هذا المكان المحدد بهذا الشكل ، وحده ، امكن ان يولد سلام الرب والتدابير التي صاحبته .

الاوغسطينية السياسية

يطلق هذا الاسم ، عادة ، على عقيدة تكونت بالالحاح على بعض اطروحات القديس اوغسطين وفرضت نفسها ، بنتائج مختلفة (متعارضة أحيانا) ، على عدد من المفكرين المسيحيين في مسائل الحق والدولة . ويمكن تعريفها ، في الصميم ، بكونها مزيجا من الازدراء والاحترام حيال الدولة – وكلاهما يستندان إلى رفض للاعتراف بأية فحوى خاصة للدولة والحق أو المجتمع . فبما ان الجوهري في موضع آخر ، في علاقة المخلوق بخالقه ، فإن الدولة تبدو حاجزا يفرض نفسه بينهما . وبما ان لا اساس طبيعيا لها ، فهي من ملف الخطيئة والفوضى اكثر منها من ملف النظام : فما هي الممالك ان لم تكن آثاما(١) ؟ والنفع

(١) مدينة الله ، المجلد الرابع ، ٤ . ان كتابة تاريخ تفسيرات هذا النص ستكون اطول مما ينبغي في هـــذا البحث . والشيء الجوهري هو ان الكتاب يستعمل لفظ « عدالة » لفظ « مملكة » .

الوحيد الذي يمكن ان يكون للدولة هو وضعها نفسها في خدمة المهم حقا ، أي الخلاص أو علامته المرئية في هذا العالم : حسن السلوك . الا انه ينبغي لها ان تعرف كيف تتعرف عليه .

وهنا تطرح مسألة قراءة « مدينة الله » : فقد كتب اسقف هيبون في عصر الامبرطورية الرومانية المنتهية . وعندما ميز بين المدينة السماوية والمدينة الارضية ، فان ذلك لم يكن لوضع قوانين للثانية ، بل كان لالزام المسيحي بأن لاينسى ، ابدا ، انتماءه إلى الاولى . والاوغسطينية السياسية الحقيقية بدأت عندما افسحت الامبراطورية مكانا للمسيحية فوجد العمل الاوغسطيني قراء يبحثون، فيه ، عن نظرية للدولة . « فهم ، اذ يقدرون ان النهاية العليا للانسان هي الخلاص واذ لايملكون سوى فكرة غير دقيقة ، إلى حد بعيد جدا ، عما يمكن ان تكون عليه ، حقا واخلاقا ، السلطة السياسية غير المنظمة والمستبدة في معظم الاحيان ، سيستنتجون من ذلك ان هذه الاخيرة لاتبرر الا بالمساعدة التي تقدمها لتحقيق هذه النهاية العليا(١) » .

وعلى وجه الاجمال ، جاء « خلاص » السلطة الزمنية على يد مايدينها بالذات : علاقتها بالخطيئة . فهي موجودة بسببها ، وواحدة من نتائجها ، وهي ، بهذه الصفة ، شر . فيجب ان تعاني كما يعاني المرء عقابا على اعتبار ان العناية الالهية ترسل الشرور لامتحان العادل ومعاقبة الخاطيء . ولكنها شر ادنى ، أو شر ضروري : ذلك انه يستخدم لقمع الخطيئة أو احتوائها . وهكذا يزدوج مظهرها ، وتحصل على

---

(١) مارسيل باكو : تاريخ البابوية من اصولها حتى مجمع ترنت فايار ١٩٨٦ ص ٧٠ .

النفع غير الموجود في ذاتها بوضعها نفسها في خدمة السلطة الروحية . واذا لم تلعب هذا الدور تكون غير نافعة أو ضارة . وهذا يعني انه ليس من هدف نوعي لها : فهي بديلة الفورية الفضيلة .

اما الكنيسة فهي ليست على درجة من القوة في دورها الروحي ، وحده ، كافية من اجل قيادة المؤمنين بسبب قوة الخطيئة على وجه الضبط . فيجب ان تضاف إلى السلطة التوجيهية سلطة قهرية ، ولكن الثانية يجب ان توضع ، بالطبع ، تحت قيادة الاولى. ان هذه الافكار هي التي طورها ، في العصر الكارولنجي ، جوناس دورليان وهنكمار دورامس في نصوصهما حول النظرية السياسية . انهما يريان ، في نهاية المطاف ، ان «السلطة الزمنية ليست مفيدة الا لان السلطة الروحية ليست في القوة التي ينبغي ان تكون عليها(١) » وان اول مهمة للملوك هي ان يكونوا حماة الكنيسة . الا انه يجب ان نرى جيدا ان تبعية الدولة هذه للكهنة ليست ، بعد كل شيء ، الامكانية الوحيدة التي تتيحها مثل هذه المنظومة النظرية : فهي ليست سوى صورة في تحقيق هذا الانحلال للطبيعي في ما فـــوق الطبيعة(٢) يمكن ان تتخذ صور وجودها . ماهو الاتجاه الذي سيفرض ، على هذا النحو ، على السلطة الزمنية ؟ انه يتلخص في مدلولات المحبة والعدالة والسلام – وثلاثتها مشتقة ، فعلا ، من اخلاقية الانجيل لا من نظرية حق .

---

(١) جان ريفيرون : الافكار السياسية – الدينية لاسقف من القرن التاسع عشر ، جان دورليان وكتابه « المؤسسة الملكية » فران ، ١٩٣٠ ، ص ٩٥ .

(٢) اركيلير يتحدث عن « امتصاص لحق الدولة الطبيعي من جانب عدالة اعلى » الاوغسطينية السياسية فران ١٩٣٤ ص ١٥٣ .

المحبة : الامر يدور حول معارضة صراع المصالح الذي يميز « المدينة الارضية » بنمط آخر من الصلات بين البشر . ان ذلك لايلغي التسلسلات الاجتماعية (الصراع ضدها يعني اظهار التعلق بميدان الخطيئة) (١) ، ولكنه يلحقها ، كادوات ، بعلاقات الانسان بالله : فكل فرد يجب ، بصورة ما ، ان يرجح خلاص الاخرين .

العدالة : ليست للمصطلح ، هنا ، علاقة كبيرة بالمعنى الذي كان له في التقليد الارسطوطالي والذي سيكون له ، من جديد ، لدى القديس توما . فليس موضع بحث ان يعطى كل امرىء نصيبه (وهو ماكان سيدخل علاقة اجتماعية بين البشر ويعترف ، اذن ، بشيء من الصحة الطبيعية لحياة المدينة) ، بل ان يمنع الشر : وكما قال ، بصواب كبير ، اركيليير : « نفي العدالة هو الخطيئة (. . .) ، وبكلمة واحدة كل مايعارض عمل النعمة في نفس المسيحي ، كل مايمس تبريرها(٢) » . فالعلاقة بين البشر ، من جديد ، ثانوية : انها تنزع إلى الامحاء ، أو ، بالاحرى ، إلى الذوبان ، في صلة كل امرىء بربه .

السلام : هذا الاخير ليس ، منذ ذلك الحين ، البتة ، عكس الحرب أومجرد الامن . فالسلام هو المسيح ، كما قال جوناس دورليان بقوة .

---

(١) هذا لا يستبعد امكان استخدام الاوغسطينية السياسة كايديولوجية ثورة . وينبغي لذلك آلية نظرية اضافية ترفع من شأن سلطة فعل اخرى (وهي ما ستكون عليه حالة وتكليف) .

(٢) القديس غريغوريوس السابع ، بحث في تصور للسلطة الابوية ، فران ١٩٤٣ ص ٢٦٨ . ولنستشهد بهنكمار : « يجب ان يعمل الملك بحيث تلبي افعاله جلالة اسمه . ان اسم الملك يعني ان عليه ان يقوم بدور الموجه لدى كل رعاياه . ولكن كيف يستطيع اصلاح الاخرين من لا يحاذر ، في طباعه الخاصة ، الظلم ؛ ذلك ان عدالة الملك هي التي يمجد بها عرشه ، وان الحقيقة هي التي تتوطد بها حكومات الشعوب .

فلا يمكن للمرء ، اذن ، ان يكون مسالما دونه . وسوف تمنع الحروب الخاصة التي تمس النظام المسيحي ، وسوف تحول حماسة الفرسان إلى استعادة ايبريا ، وسوف تحمي فعالية الكهنة وبسطاء الناس ، الا انه سيدعى ، في الوقت نفسه ، إلى معاقبة الذين لايستحقون السلام لانهم خرجوا عن الجماعة برذائلهم أو بنقص ايمانهم .

ومنذ ان يفرغ كل من الحق والدولة من محتواه الخاص لصالح الاخلاق ، فانه لايبقى سوى تطبيقها . والمثال يأتي من بعيد ، ويستشهد ، تقليديا ، بغريغوريوس الكبير الذي كتب ، منذ نهاية القرن السادس ، إلى برونيهو يقول : « اذا اعلمت الملكة بعنيفين أو زناة أو لصوص أو برجال يتعاطون مظالم اخرى ، فإن عليها ان تسارع إلى تقويمهم لتهدئة الغضب الالهي » . وقوة الله مباشرة في كل مكان ، وهي لاتعمل بموجب اسباب ثانوية : وربما كان هذا هو حجر الزاوية في هذا البناء المفهومي .

الا ان هذا البناء ، مرسوما على هذا النحو ، يبقى شديد العمومية . فقد لاحظنا ، قبل قليل ، ان تبعية الزمني المضبوطة للروحي يمكن ان تتخذ صور متنوعة : فمن الممكن ان يقدر امبراطور ، مثلا ، ان من واجبه تولي الوظيفتين . وعند ذلك ، فان احدهما يتبع الاخر في شخصه دون حاجة إلى الانحناء امام الكنيسة (بعض رسائل شارلمان تمضي في هذا الاتجاه) . ويمكن للكنيسة ، ايضا ، ان تتولى ، هي نفسها اعباء زمنية (مباشرة أو عن طريق اتباع . وهذا تصور طبع ، فيما بعد ، سياسة اينوسنتوس الثالث بطابعه) . ولكن ، حتى لو ابقت الكنيسة على سلطة زمنية منفصلة تحتفظ لنفسها ، مع ذلك ، بحق توجهها ،

فما زال ينبغي ان نعرف من هي الكنيسة : من الذي يملك حق التحدث باسمها ؟ هل هو البابا وحده ؟ ام جماعة الاساقفة ؟ وهذا سؤال تطرحه الطريقة التي ولدت بها مؤسسات السلام : في قرارات مجامع اقليمية في معظم الاحيان . وهكذا تعدل الاوغسطينية السياسية نفسها إلى صيغة محددة جدا : حكومة الأساقفة .

حكومة الأساقفة

كان الهدف المعلن للامبراطورية المسيحية ، بالنسبة لشارلمان ، هو العمل على سيادة الصالح العام ، أي ممارسة الفضائل واقعا . وكان الامبراطور نفسه يتولى تنظيم تطبيقها وتوسيع الأقاليم التي كانت لها ، فيها قوة القانون عن طريق فتوحاته . فلم تكن قوة الكنيسة ، إذن ، ضرورية لا للإدارة الداخلية ولا للسياسة الخارجية : فالسلطة المركزية كانت كافية . وكان يبقى للبابا ان يعطي ، بحياته البهية ، قدوة التقى والقداسة .

والواقعة العظمى في السنوات التالية هي ، على وجه الدقة ، تحلل السلطة المركزية وتولي هذه الاخيرة ، نظريا ، من جانب الاوغسطينية . والمذهب نفسه الذي كان قد برر قوة هذه السلطة كان عليه ان يفسر تبعيتها ثم حلول السلطات المحلية محلها بكل بساطة . وكان قادرا على ذلك على اعتبار أن اشكالية الدولة لم تكن تشغل سوى مكانة مشتقة في ترتيبها الداخلي . ومن الشائع ان يقبل مجال نظري نتائج متناقضة اذا جاءت ، فقط ، لاحتلال مكان مماثل لايعكر ترتيب وجوهه المركزية . وكان ذلك ماهو عليه الحال هنا منذ ان تمت المحافظة على

أولوية الخلاص وتشبيه الحكومة ، كائنة ماكانت ، بحارس الأخلاق .

وفي فترة أولى ، ظل الحكم المركزي محافظا على سلطة ، ولكن الكنيسة هي التي كانت تتولاها باسمه . فقد كان لويس التقي ، ابن شارلمان وخليفته ، محاطا برهبان واساقفة حلوا ، تدريجيا ، محله في إدارة الدولة ، ووجد الامبراطور نفسه وقد عهد اليه بمهمة الحياة الفاضلة ، وكان الاساقفة يطلبون منه ، اذا اندلعت اضطرابات ، أن يقوم باالتكفير : وهذا ماحدث في أتينيي عام ٨٢٢ . وكانت الغلطة السياسية خطيئة ، وكانت الفوضى في المملكة تتقى مثل الفوضى التي تسود النفس . اما في المرة الثانية ، فقد مضت الامور إلى ماهو ابعد من ذلك : فعلى إثر مكائد وثورات رافقت التقسيمات الاقليمية المعقدة التالية لولادة ابن جديد للامبراطور - شارل الاصلع المقبل - انتهى لويس التقي إلى فقدان السلطة (مؤقتا) : ولكن احتفالا دينيا هو الذي اخذ مكان الخلع . ففي سواسون اجرى الامبراطور من جديد ، عام ٨٣٣ ، كفارة علنية ، وهذا الفعل هو الذي جعله يتخلى عن الوظائف الامبراطورية بفعل تداخل مدهش ، ولكنه منطقي ، بين القدسي والحقوقي . ومعنى هذه الواقعة نموذجي : فاالطهارة المسيحية المتجلية في اشراف الكنيسة هي ، وحدها ، التي تؤهل لممارسة السلطة .

وفي مرحلة ثانية تنامت القوة الاسقفية بسبب انقسام السلطة الزمنية خاصة : فعندما مهرت معاهدة فردان زوال الوحدة السياسية ، فإن الوحدة الدينية المتجسدة في الكهنة هي التي حلت محل الفكرة الامبراطورية . وقد عوضت القطيعة السياسية بـ « الأخوة » بين الملوك التي كانت تبرر ،

اكثر من صلات الدم بكثير ، بالتضامن المعان بين المسيحيين . وإذا كان التوازن السياسي المحقق على هذا النحو هشا (كما تبين ذلك جليا في القرنين التاليين) ، فقد كان للمذهب ، على الاقل ، مزية مؤكدة للكنيسة : فإليها آلت قيادة العالم المسيحي . وقد احتفظت بها بقدر مازاد ضعف الدولة وبقدر مامزقت الغزوات الجديدة (الفايكنغ والمجريون والقراصنة)، بقايا المركزية : فقد تزايد الدفاع ضد التسللات تجزؤا واصبح تنظيم حماية اسقفية اسهل بكثير من تنظيم حماية مملكة . وكان ذلك عهد سيادة الساطات المحلية الموطدة .

وهكذا انطلقت البرهة الثالثة : البرهة التي استوت ، فيها ، الكنيسة على اساس تنظيم الحياة الاجتماعية ، أي على مستوى سيبقى ، فيه ، التأثير ناجعا ، بدلا من ان تشرف على ملك أو عدة ملوك . ويجب ان نلاحظ ، فضلا عن ذلك ، ان الساطة التي لم تكن ، اذ ذاك ، في ايدي الاساقفة كانت في ايدي العلمانيين المحليين : كبار المملكة أو ، ببساطة ، سادة انتزعوا ، كل منهم بدوره ، نصيبا من الاستقلال . والقرن العاشر وبداية القرن الحادي عشر هما زمن تفكك ، فيه ، الحكم وشاهد تفتتاً حقيقياً للساطات . فكان ، اذ ذاك ، قد مضى زمن طويل على حصول قدامى الضباط الكارولنجيين على الاستقلال ، واذا كان على الكنيسة ان تخشى احدا ، فقد كان عليها ان تخشى هؤلاء وليس ملوكا كانت ساطتهم موضع مساءلة .

الا انه لايمكن الاكتفاء بتفسير كل شيء بـ « ضعف » السلطة . فالواقع هو انه كان لهذا الضعف مكان قائم في الايديولوجية السائدة

وان هذه الاخيرة عدلت بقدر تطور الوقائع ليمكن تسجيلها بشكل افضل : فمي حين كان جوناس دورليان يعهد إلى الملوك بواجب حماية الكهنة ، يعهد هنكمار مباشرة ، في نهاية القرن التاسع ، إلى هؤلاء الاخيرين بمهمة حفظ النظام (اسم الاساقفة يأتي من كلمة يونانية تعني « مراقبين ») . ومنذ ذلك الحين « فليحرص الاسقف على الاستعلام عن حياة المؤمنين الذين عهد بهم اليه وعن اخلاقهم ، ومنذ ان تعرف هذه الاخلاق ، عليه اصلاحها ، اذا استطاع ، باالقول والفعل . واذا لم يستطع النجاح في ذلك ، فإن عليه ، اذ ذاك ، بموجب قاعدة الانجيل ، ان يبعد عنه مقترفي المظالم » . ان هذا الحسبان لحساب تفكك المجتمع من جانب الايديولوجية ليس شيئا قابلا للاهمال : فهو يدخله على هذا النحو ، فعلا ، في نظام ما للاشياء ويجعله ، على الرغم من كل شيء ، قابلا لان يعايش . وهو يعين ، خاصة ، مهمات لمن يتولون مسؤولية ما ويدل على الطريق التي يجب اتباعها لنقل تصور العالم في الاوغسطينية السياسية إلى ساطتها الفعلية(١) . واطار مثل هذه المحافظة على النظام وسط عدم الاستقرار العام هو الذي شهدت مؤسسات السلام ، ضمنه ، صعودها بعد قرن من هنكمار . الا انه يبقى ان نفسر غياب البابوية في دستورها .

---

(١) كما يلاحظ ج . لوبرا : « تفرض الكنيسة ، بقوانينها ، العشر ، وبصورة غير مباشرة الاعطيات التي تضمن نجعها المتجاوز للطبيعة . وهكذا تكتسب ملكيات تضمن ، فيها ، الحصانة ، ثم الاقطاعية ، لاساقفتها السلطة الزمنية وكل الامجاد الدنيوية . فبين عناصر القوة يسود تضامن وثيق (المؤسسات الكنسية لمسيحية العصر الوسيط) في فيخته ومارتان : تاريخ الكنيسة ، الجزء الثاني عشر ، بلو وغاي ١٩٦٤ ، ص ٢٦٩ .

العصر مطبوع ، في الواقع ، بضعف البابوية وضيق الدائرة التي كانت تستطيع أن تمارس ، ضمنها ، تأثيرا . وقد بقيت ، باستثنائين أثنين ، حتى زمن الاصلاح الغريغوري ، في حالة لاتسمح لها بتوطيد اولويتها . فقد كانت ، وهي « في ايدي العلمانيين » تتخبط في خصومات النبلاء الايطاليين والاحزاب الرومانية . وعلى الرغم من انه كانت لها ، عن طريق التكريس ، سلطة اعطاء الامبراطورية ، الا انها لم تستخدمها الا لتعين لنفسها حاميا بين الكارولنجيين أو ، بعد موت شارل الضخم ، بين القوى المحلية (حين لاتكون عشيرة هي التي تاخذ على عاتقها ، بصورة ابسط ، اعطاء اللقب البابوي للموالين لها أو لابنائها) . وفي هذه الحالة من الانحطاط التي دامت ما يقرب من قرنين ، كان يصعب على روما التدخل بكفاية في نظام الغرب الزمني .

والاستثناء الاول هو محاولة نيكولاس الاول (الذي حكم بين عامي ٨٥٨ و ٨٦٧) . ففي حين اكتفى بعض اسلافه (غريغوريوس الرابع ، سرجيوس الثاني) بتاكيد اولويتهم « لان حكومة الارواح التي تخص البابا اعلى من الحكومة الامبراطورية التي هي زمنية » ولم تكن لديهم ، فضلا عن ذلك ، وسائل سياستهم ، تدخل نيكولاس الاول في طلاق امبرطور وخلع رؤساء الاساقفة الذين ايدوا الاخير ضد رأيه واستدعى ، بعد ذلك بقليل ، إلى روما ، مجمعا لينتصر بصورة نهائية . ولم يكن الامر يدور ، بالنسبة له ، حول فرض قراراته بصورة عادية بقدر ماكان يدور حول التدخل عندما يكون النظام العام للمسيحية

مهددا . وهذه النظرية المتعاقة بساطته في المجتمع تزدوج بنظرية اخرى تنصب على بنية الكنيسة : فيجب ان تكون عمودية ، بصورة مضبوطة ، بحيث لايستطيع مجمع تقرير شيء دون البابا . الا انه سرعان ما ارغم خاذاؤه ، بقوة الاشياء ، على ترك العقيدة جانبا .

والاستثناء الثاني ، وهو عابر ايضا ، هو الاستثناء المرتبط بالنهضة الاوتونية . فاذا كان اوتون الاول قليل الاهتمام بروما ، فإن أوتون الثالث حاول فرض قوة جديدة للبابوية لعبت دورها في مشروعه للتجديد الامبراطوري . الا ان سلفستر الثاني بقي ، مهما كانت صفاته ، تابعا للامبراطور ، وفضلا عن ذلك ، فان هذه الحقبة القصيرة محدودة في الزمان (فسرعان ماعادت الدسائس إلى روما) وفي المكان (الاقاليم الذي كان يستطيع اوتون الثالث ان يطبق فيه ، قرارا كان اضيق بكثير من امبراطورية شارلمان) .

فامحاء كنيسة روما هو ، اذن ، ما كان يميز تلك الفترة ، حقا ، تجاه ساطة الاساقفة المتنامية . ولم يكن هذا الامر ليقصر عن أن يؤدي بهؤلاء الاخيرين إلى تصور للكنيسة مختلف جدا عن تصور نيكولاس الاول : فقد كان هنكمار يرى ان الاسقفيات المختلفة انحدرت عن الرسل ، واجتماعها هو ، اذن ، الذي يرث الحقوق والسلطات التي خلفها المسيح . ومجالس السينودوس والمجامع هي التي يعبر ، فيها ، عن وحدة الكنيسة ، وهم الذين يمثلون ، فيها ، سلطة السيادة . ونادرا ما كان يستشهد ، هنا ، بالآية القائلة : « انت الصخرة وعلى هذه الصخرة ابني كنيستي » والتي يستند اليها ، تقليديا ، المدافعون

عن البابوية . وبالمقابل كان يجري الرجوع كثيرا إلى الصيغ الجماعية التي ينقلها انجيل القديس متى : اذا اجتمع اثنان أو ثلاثة باسمي ، فإني اكون بينهم ، « وانا معكم دائما حتى نهاية العالم » . ومع ذلك ، فهم يعترفون باولوية البابا ، ولكن ذلك ، بالاحرى ، بوصفه حاميا للعقيدة اكثر منه كقائد حقيقي لهذه الهيئة الكنسية التي تتدخل في المجتمع لتقيم ، فيه ، بعض قواعد السلوك وتطبقها . ومضى ذلك إلى حد يبدأ ، معه ، هنكمار ، عندما يرى البابا على اهبة حرمان ملك (وتلك ما كانت عليه بالنسبة لشارل الاصلع) في الاعتراف للسلطة الزمنية بمقدار من الواقعية والمكانة يزيد كثيرا على ما اعتاد منحها اياه : فالاضرار بالسلطة الملكية اضرار بالمجتمع بكامله . هل كان ذلك تخليا عن الاوغسطينية ؟ الامر كان ، بصورة ابسط ، موقف دفاع عن إحدى متحولاتها ضد اخرى ، في حين يبقى الجوهري على حاله .

ومع ذلك ، وجد البابا بعض المدافعين عنه خارج روما : فاؤلئك الذين الفوا ، في منطقة رامس ، في النصف الثاني من القرن التاسع ، المراسيم المزورة حاولوا ، اولا ، ضمان استقلال الكنيسة حيال السلطات العلمانية . الا ان هذا الاستقلال لم يكن ، بالنسبة اليهم ، ممكنا الا بتقوية سلطة الكرسي المقدس . الا ان الموقع الاسقفي هو الذي كان سائدا على نطاق واسع في القرن العاشر . وجيربير دورياك ، نفسه ، دافع عنه قبل ان يصبح البابا سلفستر الثاني . وكان هناك ، حتى بين المؤلفين الذين استوحوا المراسيم المزورة ، من لاحظ ان الرسولين يوحنا ويعقوب يصلحان اساسا للكنيسة بقدر بطرس . ومهما يكن امتياز روما الضروري للوحدة ، فهي ليست ، اذن ، هذه الوحدة وحدها .

ذلك ، إذن ، ما كان عليه الوضع في الغرب قبل وصول هنري الثالث إلى رأس الامبراطورية ووصول الغريغوريين إلى قمة الكنيسة . فلم يكن هناك ، لا في هذا الجانب ولا في ذاك ، شخص في القمة قادر على فرض سيادة النظام المعنوي الذي كان الجميع يتوقون اليه . والسلطات الحقيقية كانت محلية ، بل كانت تجد ، ايضا ، التعبير عنها في مذهب يبررها . وكانت بعضها — العلمانية — مازالت تناضل لتكسب استقلالها أو توسع اراضيها . وكانت الاخرى التي كانت مهددة بأن تفقد ، في ذلك ، استقلالها والتي يعهد اليها تصورها لنظام الاشياء بمهمة ضبط المجتمع ، كانت هذه الاخرى الوحيدة القادرة ، في ذلك العهد ، على اعاقة الفوضى قليلا . وعلى هذا النحو كانت تخدم الخلاص وتمنع ، في المناسبة نفسها ، بفرضها احترام قاعدة في اللعب ، المجاعات وضروب الفوضى التي تضر بالجميع أو تحد منها : وقد كان ، ايضا ، من صالح السادة الاقطاعيين ان يستطيع الفلاحون والحرفيون متابعة عملهم بسلام . وعلى هذه الخلفية الاجتماعية والايديولوجية التي انتجها قرنان من الانضاج ، ولدت المؤسسة نفسها .

المؤسسة

في السنوات الاخيرة من القرن العاشر ، قامت الاسرة الكابيتية في فرنسا . ولم تكن تسيطر على مجمل الاقليم ، وكانت الحروب المحلية تنمو ، في حين كان الكبار يهددونها باستمرار . وعند ذلك اتخذ اساقفة ، في جنوب فرنسا ، اجتمعوا في مجامع محلية سلسلة من القرارات مكرسة لفرض احترام سلام الرب : وكان الامر يدور ، في الاساس ، حول ضمان حماية بعض الاشخاص (الكهنة الذين لايحملون سلاحا)

وبعض الاملاك (املاك الكنيسة واملاك الفلاحين) . وكان الذين يتعرضون لها في زمن الحرب يعاقبون بالحرمان . فلم يكن الامر يدور ، اذن ، حول الغاء الحرب (وهل كان ذلك ممكنا ؟) ، بل حول فرض بعض الحدود عليها . ويلاحظ :

- ان القرار اتخذ في مجمع ، أي من جانب الاساقفة مجتمعين ، وهو مايطابق ، حقا ، تصورات هنكمار .

- وان الكنيسة هي التي تتخذ ، في غياب السلطة الملكية ، مبادرة فرض تطبيق القوانين الاخلاقية في المجتمع .

- وان العقوبة المنصوص عنها هي من نوع ديني .

وقد اغتنت الحركة ، في السنوات التالية ، بمبادرات جديدة . فقد فرض اساقفة « قسم سلام » في اسقفياتهم : وفي هذا القسم ، يلتزم من يؤديه بعدم دخول كنيسة بالقوة وعدم حرق المنازل واحترام بعض الفئات الاجتماعية التي لاتساهم في الحرب (الكهنة ، الفلاحون ، التجار) . بل خلقت ، احيانا ، جمعيات سلام يلتزم اعضاؤها باحترام هذه التوصيات . ولم يكن الامر يدور ، دائما ، حول ايقاف الحرب أو التساؤل حول عدالتها ، بل حول فرض حدود عليها فقط . وتم اجتياز خطوة جديدة عام ١٠٢٧ عندما قرر مجمع ، في جنوب فرنسا ايضا ، منع الجميع من القتال في الايام التي تقام ، فيها ، الصلوات . وفي هذه المرة ، كان التدخل في النظام الزمني من مستوى نادر في سعته .

وامتدت الحركة ايضا ، ولكن اتجاهها تغير : فقد كانت ، وهي التي خلقت في اكثر مناطق فرنسا انفلاتا من السلطة الملكية ،

رمزاً لحلول الكنيسة محل هذه السلطة .الا انه لم يكن يوجد شيء يمنع سلطة قوية ، اذا نشأت ، من استعادة المبادرة لصالحها ، لغاياتها الخاصة . وهذا ماحدث ، حقا ، عام ١٠٤٣ ، عندما قرر الامبراطور هنري الثالث الذي اقام سلطة متزايدة الحزم في جرمانيا وضع حد للحروب الداخلية . فمن اعلى منبر كاتدرائية كونستانس ، اعلن امتداد سلام الرب إلى مجموع أراضي الامبراطورية . وقد الزم كل رعاياه بالتخلي عن خصوماتهم وتبادل مغفرة إهاناتهم لبعضهم ، ومن اجل اعطاء القدوة ، قام بتكفير علني . وعندما نعلم ، فضلا عن ذلك ، انه جعل النظام الديني يسود في الامبراطورية باختياره ، هو نفسه ، الاساقفة والبابوات وانه لم يكن يتردد في فض الخصومات الرومانية بخلعه ، هو نفسه ، عدة بابوات متنافسين وانه شرع ، شخصيا ، بالاصلاح الكنسي باتخاذ تدابير ضد المتاجرة بالاشياء الروحية والرتب الكهنوتية ، فإننا نرى جيدا ان معسكر القوة قد تغير : فلم يعد سلام الرب الهدنة المفروضة من كبار الكهنة ، بل غدا الاداة التي يستعملها الحكم المركزي ليدير اقليمه . وكفارة الامبراطور العلنية تبين البعد الديني لمراسيمه وتزيد ، اذن ، سلطته على الكنيسة التي وجدت نفسها ، على هذا النحو ، مجردة من امتلاك التوجيه الروحي . ونستطيع ، بذلك ، ان نأخذ فكرة عن الطريق التي تم اجتيازها منذ لويس التقي . فمنذ ذلك الحين ، فتحت صفحة جديدة في تاريخ اوروبا حيث قامت ، على وجه الاحتمال ، مساجلات مشابهة بين اطراف مختلفة جدا . ففي عهد التعارض الكبير بين البابا غريغوريوس السابع والامبراطور هنري الرابع ، لم يعد لدى الاساقفة كثير يقولونه : فتنصيبهم اصبح

رهنا بمن هم أقوى منهم . الا انه من الجدير بالملاحظة ان المؤسسة التي كانوا قد خلقوها شهدت ، في الفترة الانتقالية ، تعديل دلالتها وكذلك تعديل الايديولوجية التي كانت تستلهمها . فكما أن الاوغسطينية السياسية قد عدلت إلى عدة متحولات حسبما تكون قوانينها الاساسية تبريرا لهذا المرجع الاجتماعي أو ذاك ، كذلك ، فإن سلام الرب الذي اقامه احد هذه المراجع كان قابلا لان يوضع في خدمة مرجع آخر لمجرد ان تكون ابرة المذهب قد دارت مرة جديدة وفي انتظار ذلك ، فإنها قد مثلت محاولة لانشاء النظام الاخلاقي للدين من الاسفل . وكانت تلك المحاولة الاخيرة قبل كالفان .

* * *

— ٢ —

بوليس الإيمان: التفتيش

لويس سالا — مولان

أصبح السلام المسيحي ، إذن ، المؤسسة المتميزة . وانتظمت السموات وانواع الجحيم في تشابك من العلاقات التي كان انتشارها يرسم ، بسعة اللوحة الجدارية ونمنمة الزخرفة المدققة ، مسكن الانسان . المسكن ؟ ان المسيحي القادم من الازلية — محتضنا منذ الابد في الفكر الالهي — يجتاز طريقه ، من الولادة حتى الموت ، نحو الغبطة . فهو سوف يرى وجه الله . وما الحياة الفانية ؟ انها مجرد جملة معترضة مقيسة بامد غير قابل ، من جهته ، للقياس . والكنيسة ؟ انها المؤسسة الوحيدة المتكيفة مع مصير الانسان المؤقت والازلي معا . انها تشهد ، وهي الراسية في المنفى ، بديمومتها التي لاثغرة فيها (« ابواب الجحيم ان تقوى عليها ») ، على الوقتية الخالصة لكل ماليس هو إياها . ومن هنا إلى طرح عدم وجود خلاص الا في داخلها خطوة . . . وهاهي قد جرى اجتيازها أو ، بالاحرى ، هاهي قد جرى اجتيازها منذ قرون ، واعلنت نفسها بالوثوق الهادىء للحقيقة التي لاتناقش .

ومع ذلك ، فقد نوقشت .

انها تفرز ، بصورة طبيعية ، المعيار لأنها السيدة المطلقة والمرتبة

الناجعة لذاكرتها الخاصة ، لرواية تاريخها الخاص التقريظية ، وهي التي تملك ادوات المعرفة واجهزتها وتنظم القول . انه معيارها الذي تستمده ، بعناية ، من ماضيها المصوغ مؤسسة وفي الحاضر الازلي لرؤاها المؤسسية .وبما انها قائمة في التاريخ والازلية معا ، فإن معيارها ينطبق على انتساخ الايام بموجب دقة موعد الازلية المجيدة . . . أو الجهنمية .

وقد رأت قرون اخرى ، تحت سماوات أخرى ، انتظام موسيقى العوالم الصاخبة في جوقة عارفة كانت تضبط ايقاع الحياة والموت ، الحقيقي والزائف ، القانون والحلم ، الرغبة والقسر ، بموجب مقتضيات منسوخة عن انقلابات المزاج لدى دستات من الالهة . اما هنا فلا ! المعيار واحد . والتفسير الذي يفجره بريق البلاغة إلى الف صورة بالغ الفقر . فالكنيسة ، وهي مؤسسة جدلية ، توحد . . تقنن وتطبع بخاتم الشذوذ المحرق كل ما ينحرف عن مرماها . والتفتيش الذي يجري الحديث عنه — وعن حق لان هناك مايستحق الحديث — مثال متميز عن العلاقة الحشوية ، الاساسية التي يقيمها التاريخ بين منظومة فكرية وتجسيدها في مؤسسة وانشغالها بالخلود(١) .

وروما ، روما البابوية ، تنتصب في مركز فكر توحيدي . ولكن وحدانية الفكر مسألة معيار . ولاي شيء يستخدم المعيار ان لم يكن

---

(١) نشرت ، مؤخرا ، ترجمة فرنسية لكتاب « دليل المفتشين » . وقد شكل الدليل ، خلال قرون ، المجموعة الرسمية للاجراءات التفتيشية . ومن البديهي اني استمديت الكثير من هذا النص الذي لم يعد من الضروري البرهان على اهميته التاريخية كي احاول ان اقدم ، هنا ، في بضع صفحات ، لمحة عن عمل التفتيش المفوض .

للدلالة على الشذوذ ؟ ولكن الشذوذ من شأن الوعاظ – والوشاة – ، والوعظ ليس سوى القول المنتصر ، القوي بالصمت الذي يحاول تنظيمه . ولاضرورة لان نعيد قولنا أن المعيار لايقرأ الا بالسلب ، وذلك ، على الاقل ، منذ يهوه الذي يقول لموسى : « لاتنظر إلى وجهي لان بريق مجدي سيقتلك ، اما عندما امر ، فانظر وسوف ترى ظهري » ، وهو الوجه الاخر للاله ، الوجه المحتمل ، الوحيد الذي رآه موسى .

وهذه بديهية اولى : فالمعيار الذي تفرزه روما يشكل ، حقا ، الغلاف المرئي – والوحيد المرئي – للايمان ، شكل الايمان ، مظهره ، وفية ، في ذلك ، لحساسية الاباء الادمية وذهنية المجامع الباذخة . وانشأت روما الراسية على اساس متين ، باسم فصاحة الاباء وجلال المجامع ، تكتيات المفتشين التوثيقي والبوليس معا .فالتفتيش يسهر على استقامة الايمان ، لا اكثر من ذلك ولا اقل . وبما ان الايمان هو الدعامة النظرية للكنيسة المؤسسة ، فمن البديهي ان صيانته تعادل ضمان سلطة الكنيسة في كل الشعوب وعليها .

واذا كان من المعلوم ان المؤسسات لاترعى ، عن وعي ، الفعل المجاني ، فيجب ان يكون هنالك تطابق في الطبيعة بين الترتيب الداخلي لمؤسسة ما وجهازها البوليسي ، بين الكنيسة وجندها . وروما التي كانت تؤسس في الاحكام الالهية (الموسوية ، النبوية ، الرسولية ، الآبائية ، الامبراطورية) المستبقات اللاهوتية التي تنتمي اليها الممارسة التفتيشية تعلم ذلك جيدا . ففي اعلى التفتيش ، في صورته الدومينيكية ،

وبعبارة موجزة ، توجد نار سدوم(١) وسكين ايليا ولعنات العهد الجديد واللعنة الابوية والمراسيم الامبراطورية . وفي اسفل التفتيش الدومينكيي ، ومعه في الوقت نفسه ، توجد حماسة عدة رهبانيات كبيرة – حتى اليسوعيين ، ايضا – الاستقامة واندماجها في ممارسة السلطة التفتيشية . وهذا تاريخ طويل يمكن الرجوع إلى السنوات الاخيرة من القرن الثاني عشر ، في عهد اينوسنتوس الثالث ، ببداياته التوثيقية والاجرائية بالمعنى الحديث للكلمة .

التفتيش الاسقفي : قبل دومينيك

كان البت في التوافق بين الفكر أو السلوك والايمان من شأن الاساقفة المزودين بسلطة التعليم والحكم . وكانت اللعنة ، ان صح هذا القول ، مكافئة ، تماما ، لسلطة الاسقف على رعاياه وللمعرفة التي كان الاسقف يملكها بموجب شمول كهنوته . هل يجب ان نستنتج من ذلك ان التفتيش الاسقفي كان مجرد « غرفة تأمل » وان اللعنة لم تخلص إلى اسماع شيء غير المرافعات البليغة والمتشدقة ؟ هل يجب ان نفكر في ان هذا التفتيش كان يحقق حول المؤمنين وحدهم ؟ كلا بالتاكيد ؟ فهناك تاريخ طويل ونموذجي من احكام النفي المعلنة والمذابح المقترفة باسم السلطة الاسقفية ، ولكن ، بما ان السلطة الاسقفية لم تكن تملك ، من قبل ، الصلابة التي اكتسبتها في القرن الثاني عشر ،

(١) « عاقب الله ، حقا ، السدوميين الذين كانوا يخطئون في حق القانون الطبيعي . (التكوين ١٩٢) . واحكام الله هي امثلتنا ومنذ ذلك الحين ، لماذا لا يتصرف البابا ، اذا امتلك الوسائل ، كما يتصرف الله » (دليل المفتشين ، ص ٧٠) .

فقد كاذ التفتيش الاسقفي يعمل في الفوضى ، وكاذ للخطأ فرص في تضليل يقظة متولي سلطة القسر . وكاذ ينبغي ان تكون الكنيسة موضع معارضة من الداخل ، على مستوى الاعراف كما على مستوى العقيدة — على مستوى سلطتها المزدوجة ، الزمنية والروحية — من اجل ان تخضع روما لاندفاعة المتسولين — الدومينيكيين خاصة واولا — وتجرد الاساقفة السادة من سلطة التعليم والحكم وتعهد بها ، جزئيا أو كليا ، إلى قضاء جديد تشكل ، هي نفسها ، مصدره المباشر ومحوره الثابت . وكان ذلك التفتيش المفوض ، التفتيش الدومينيكي ، تفتيش مونسيغور من اجل ان يكون كل شيء واضحا .

والظاهرة التاريخية التي يجب ان تبرزها هنا تتصف ببساطة مؤثرة وحالية محرقة . فسلطة مراقبة الاستقامة افلتت من الذين كانوا يملكونها حكما لتؤلف الميدان المغلق لـ « محكمة استثنائية » ، محكمة استثنائية تحولت دون سابق انذار ، وغداة اختراعها مباشرة ، إلى محكمة عادية .

التفتيش المفوض : بعد دومينيك

فلنصرف النظر عن توازن الشيء الجيد الوصف . فتكفي كلمتان لنروي ممارسة سلطة التعليم قبل ان تتجاوز دموية الموضوع الحدود . ذلك ان كل السابق ضخم ماجاء بعده : فالتفتيش الروماني ، مهما قال مؤرخوه ، جرف إلى ادراج اجراءاته كل ماقدمه له التاريخ وهذا التاريخ سخي . واللازمة هي : اللعنة سهلة بالنسبة للكنيسة المؤسسة ، كنيسة الاباء والمجامع . الا انها تلعن من تفضل خنقه ولا تقدر على ذلك . اما الان ، فقد اصبحت روما قادرة . ومن المؤثر ان نرى كيف تقولب

عتاد الارهاب إلى مجموعة قوانين وكيف خدم الوعظ المندفع والتهكم المجمد البقاء والنفوذ .

آمن أو مت ! تلك كانت الطريقة الوقحة للقول بان لا خلاص خارج الكنيسة . والمفتش ، بوصفه شرطياً بارعاً ، يترجم هذه العبارة ، بلغته الخاصة ، إلى قوله : آمن أو اقتلك ! وروما لم تكن غبية — ولم تكن كذلك ، كما اعتقد ، قط — وجدت ان هذا التفسير ليس أسوأ من سواه وانه يؤدي خدمة جيدة في الازمنة الجارية . . . زمن الكفرة ، زمن اليهود ، زمن انتقاد المؤسسة حباً بالمؤسسة ، زمن عودة ظهور الغنوصية (بطرق يدرسها علم اليوم بتوفيق) الملعونة ألف مرة . وهكذا كان يمكن للمانويين ، اوائل الجديرين بانسباق إلى النار ، ان لا يعرفوا ، قبل ان يشرح لهم منظرو الممارسة التفتشية ذلك ، انهم ينحدرون ، في خط مستقيم ، عن التاتيانيين (١) الطيبين وانهم كانوا يستحقون ، من اجل ذلك ، التطهير النهائي .

وقد قام التفتيش الدومينيكي على رأس المال « اللوجستيكي » الذي كانت روما تملك تبرير كل عملية من عملياته . فالتوراة غير شحيحة بالنصوص التي تستطيع خدمته . وهو يستخدمها . اما العهد الحديد الذي حقق معجزة تعميم الحب — القاعدة ، فإنه يتداول ، هو ايضا ، السخرية ويتوقف ، هو ، ايضا ، عند قصص صرير الاسنان والسيف والنار والظلمات الخارجية . وجماعة العشاء السري عرفت ، فورا ، مع جمال التسوية وواقع التسلسل ، اغراء النبذ .

(١) اتباع تاتيان الذين لم يكونوا يأكلون اللحم ابدا ويخالفون ، بذلك ، تقاليد الرسول بولس التضحوية وعاداته في أكل كل شيء .

ان المجتمعات المدنية التي تؤلف الكتب المقدسة تبريرها الاساسي تسلم ، اجمالا ، بنظرية السيفين وتعزف ، سعيدة ، موسيقى تنافذ السلطات الصغيرة . وفي اعلى الهرم الاقطاعي – والملكي – واسفله ، يجري تداول الخلاص بسيولة النقود . ولكن دروب الخلاص ودروب المال – أو الافتقار اليه – تحدد ، بصورة طبيعية جدا ، خطوط تقدم الهرطقة . ولاضرورة لان نتحدث ، هنا ، عن المسألة الكلية التي حلتها البابوية وشمال فرنسا بالسيف مرة اخرى : فهذه القصة ليست قصة بوليس الايمان ، بل قصة جيشه . كلا ! ان ما يترك أثرا ذا عمق مذهل في تاريخ الافكار ليس سحق الجنوب عسكريا ، بل هو الحضور الماكر ، المتعدد القرون ، للتسلط التفتيشي على رقاع كاملة من امد اوروبا واتساعها .

لقد كان التفتيش المفوض يملك ، بدلالة اسمه ، السلطة الاسقفية الكاملة وذات السيادة ، في كل المناطق التي كان ينشأ فيها ، على كل ما يتصل بالايمان . ويجري تلقي هذه السلطة في كل مرة كان ، فيها ، السياق التاريخي ولعبة التحالفات ، أي الواقع السيوسيولوجي بعبارة موجزة ، يحابيها .

وكانت ، عامة ، مقبولة حتى حين كانت صلات تبعية أو خصوصية اقتصادية أو حركة تمرد تبدو دافعة إلى رفضها . ذلك ان التفتيش المفوض كان يملك وسيلة عملاقة مع تأثيرها « الايستيمولوجي » (الكلمة مناسبة اذا قبلت) . وهذه الوسيلة هي الحرم الذي بدأ به كل شيء ، الذي يتكرر به كل شيء في كل مرة تبدأ ، فيها ، الشعوب بالتململ ، الذي سينتهي به كل شيء عندما ستتعلم الشعوب ، الواحد منها بعد

الاخر ، السخرية من صنوف الغضب البابوي . وفي انتظار ذلك ، اليكم بطريقة عمل هذه الالة الحربية .

يسمي البابا — أو مبعوثه — مفتشا ويرسله إلى مملكة معينة ويقدم المفتش نفسه للملك ويعرض عليه كتاب اعتماده . وهو يحضه على اعتباره خادما له وعلى ان يمده ، عند اللزوم ، بالمشورة والمعونة . ثم ينتقل إلى التهديدات . فليعلم الملك ، وليعلم السيد انه ملزم ، بموجب الترتيبات الكنسية ، على مده بالمعونة والنجدة اذا كان يريد ان يعد مؤمنا وان يتجنب العقوبات الحقوقية المنصوص عنها بابويا ضد الامراء غير المؤمنين . والملك يفهم ، تماما ، هذه اللعنة التي تذكر ، بشفافية ، وابل الحرم أو كارثة الحرمان الاسوأ منه . فمن شأن الحرم المضروب على مدينة أو مملكة (تتردد سلطاتها في الاذعان للاوامر التفتيشية) ان يوقف كل حياة كنسية وليتورجية . فلا صلاة ، ولا معمودية ، ولازواج ، ولا مسحة اخيرة ، ولا دفن ، ولا فعل تعاقدي من أي نوع على اعتبار أن الوظائف التوثيقية تمارس باسم الكنيسة . ومانعنا وللتفاصيل : فالحرم يشل الحياة الاقتصادية والتجارية واليومية للدولة أو المدينة التي تعانيه لانه يستبعد منها التمفصل الضروري على الجهاز الايماني الذي يتلقاه الشعب كليا ، كاملا ، بمن فيهم الهراطقة سواء انتقدوا الشرعية اللاهوتية للكنيسة أم انتقدوا تطرفها الاخلاقي والسياسي فقط .

وهذا ليس كل شيء. فالعقوبة الكنسية التي يمكن تنزل بالسلطة تحل الشعب ، واقعيا ، من صلة الولاء . وبكلمة واحدة ، واذا مضينا بالامور إلى اقصاها ، فقد كانت الشعوب تستطيع ، تماما ، تجريد سادتها من كل سلطة وتنصيب سادة آخرين دون أن تقترف عصيانا .

وقد لعبت روما على الارهاب منذ بداية اللعبة. ويبدو، جلياً، ان هذاالتهديد استطاع ان يعمل بكل طاقته طيلة الوقت الذي لم تنجح القلوب ، فيه ، في التخلص من السيطرة التوراتية — الاسقفية .

ولنعد إلى قصتنا . ولنسلم ، بكل تعقل ، بأن الملك أو السيد وعد المفتش بالعون والنجدة . ان الامور تتوضح اذ ذاك . فالمفتش يطلب — ويلبي طلبه بطبيعة الحال — جوازات مرور له ولمفوضه ومسجله وحاشيته المسلحة . ويطلب ، فضلا عن ذلك ، توجيه كتب إلى متولي السلطة المدنية من اجل ان يخضعوا ، كلهم ،للمفتش (تحت طائلة الغضب الملكي والاسقفي) في مهمة البحث عن الهراطقة والذين يؤمنون بهم أو يخبئونهم أو يحمونهم ، وكل من يتهمون بالهرطقة واضطهادهم .

ومن المهم ان نشير إلى ان المفتش لايقدم نفسه للسلطة الكنسية المحلية الا بعد الحصول على الحماية المدنية . و « يدعى » الاساقفة إلى التعاون مع رجل مزود بسلطات اسقفية تضمن له السلطة أو الملكية ممارستها . ويملك المفتش وسيلة ، عند اللزوم ، لاقناع اسقف متردد . فهو يستطيع ، عن طريق الحرم ، المضي إلى درجة حرمان مدينة ما من كرسيها الاسقفي .

وعندما تتجمع السلطتان — الاسقفية والمدنية — وتتجهز الحاشية التفتيشية وينذر الموظفون ، يبدأ التحقيق . فيؤمر الشعب بالوشاية بالهراطقة واشباههم والمشبوهين وكل من تبتعد طريقة حياته أو تفكيره ، ولو بمقدار صغير ، عن الشائع المشترك وبان يكشفوا ، جملة ، عن ادنى غرابة ، عن ادنى علامة شذوذ والاعلام عنها . ويطلب إلى الذين

يشاركون ، جسديا ، في اعمال الاعتقال المزيد ايضا . اما بالنسبة للمبلغ عنهم . . فهل يلزم اكثر من ذلك لتضمن الكنيسة نجاح العملية التفتيشية ؟ التاريخ يقول « لا » . فالشعب يرتعد ويهمس ، يبحث ويخترع ، يجد ويشي ، يمزق بعضه بعضا اخيرا ، وقد سخن حتى البياض بمواعظ المفتشين والعرض الليتورجي لقوتهم العملاقة (قرع الاجراس ، اطفاء الشموع كعلامة حداد ، النعوش والمشانق ، المواكب ، التيجان وثياب التائبين ، التهديدات بنار الجحيم ، الوعود ، إعفاء الوشاة من الخطايا ، اعلان الغفران لمن يشي بنفسه) . فهناك أعداء يفضون ، عن طريق الوشايات ، خلافات لم يحسن كتاب العدل فضها . ولفقت خلافات أسرية أو هموم إرثية في قصص هرطقة أو سحر أو عبادة الشيطان(١) . وفي كفر ناحوم البائسة يدافع هراطقة ويهود و « مختلفون » عن انفسهم أو يستسلمون ، يقاومون أو « يتطبعون » ، يهربون أو يقعون . ولكن الإجراءات تعلن عن نفسها ، بصورة موازية لذلك ، والمحكمة تتصلب والمسألة تتفاقم .

والريبة ؟ انها عامة . فيجب ان يكون المرء عديم العقل حقا كي يمضي للبحث ، في هذا المجتمع القروسطي — والنهضوي — الذي يدمج به ، كما يقال ، مجانينه ويضاجع ، بحرارة ، تحت شمس الجنوب ، عن نموذج سعادة حيوانية (نقصد : انسانية) وعن النضارة الربيعية لضحكة ابدية . ذلك ان الاخلاق تختلط اختلاطا حميما بالايماني في التنوع الادبي والبلاغي والرعوي للغة اللاهوتية والتفتيشية

(١) كم من محاكمات جرت على (جثث) لهدف وحيد هو ادانة المتوفى من اجل سرقة ورثته ؟ ذلك ان المصادرة هي الموازي الحقوقي للادانة في موضوع الهرطقة .

بفضل الهام ذكي ومغذى بذكاء من جانب السكولاستيكية التي تجعل منه محور « فلسفة الحقوق » لديها . أكانت هناك لغة مؤسسة اخرى ، خلاف هذه ، خلال قرون ؟ الحرم عندما يكون العائق في وجه ممارسة التفتيش كبير الحجم ، الحرمان الذي يصحبه السجن والتعذيب والمحرقة عندما تعمل المؤسسة : تلك كانت كل القصة بالنسبة لمن كان يخطر في باله ان يضحك بصوت اقوى مما ينبغي أو ان يفترق ، ولو انملة واحدة ، عن الطريق القويم .

ان من اللائق التعلل ، عند الوصول إلى الافصاح الضروري عن هذه المتع ، بالطابع المتقادم للمحكمة التفتيشية مرئية في ايامنا . فيقال ان التفتيش كان ، فعلا ، ابن زمانه ، وذلك الزمان كان قاسيا . وبهذه الذريعة ، افلت التفتيش الروماني ، في معظم الاحيان ، من تحليل المؤرخين المتبصر . الا ان هذه الذريعة مغلوطة . فالدراسة المقارنة لمختلف « المراجع » القضائية المتعايشة في امكنة متماثلة تظهر ، بجلاء ، الطابع المتقادم المطلق (أي بالنسبة لتلك الازمنة وليس بالنسبة لزماننا) للعملية التفتيشية . فتركيز كل الاجراءات على الاعتراف كان خصوصية المفتشين . وهم ، ايضا ، التنظير حول التعذيب وممارسته مع التسليم بأكثر الصور علنية ببطلان قيمة الاعترافات التي ينتزعها . واذا كانت ممارسة نبش الموتى لاخضاعهم للحكم لم تخترع من جانب ابناء دومينيك ، فإنهم هم الذين ضموها إلى تراثهم العزيز ونظّروا بغزارة حولها .

ان هذه الكلمات الثلاث ، الممارسة ــ التنظير ــ التبرير ، تنتظم في ترادف تام . وهذه حجة جديدة ، ان لزمت حجة ، لدعم الصحة التاريخية لحديثنا الاولي . ان هذه المؤسسة التي تستند كل واحدة من

خفقاتها إلى قول في الانجيل نموذجية . انها المؤسسة التي لاتشد لولبا ولا تمد المنصة انملة دون ان يقيس الموثق الانحراف ويسجل رنين الصرخة أو فظاظة التجديف : قول كل شيء ، تسجيل كل شيء إلى درجة الهوس . وبما ان كل شيء يمكن ان يقال ، فكل شيء يمكن ان يسجل عندما يكون كيان الجهاز البوليسي من طبيعةيسيطر معها ، سرا ، على كل مرجع آخر .

ولكن ، هوذا المتهم امام قاضيه . وسواء كان عليه ان يؤدي حسابا عن كونه التمس عون السحر أو آوى نصيرا للهرطقة أو حبس الشيطان في قنينة(١) ، فإن السيناريو هو نفسه ، وموقف القاضي متماثل دائما . « يجب ان يكون المفتش قادرا على ان يقول ، مع الرسول : ايها المخادع ، اخذتك بالخدعة » (رسالة بولس الثانية إلى اهل كورنتوس ، الفصل ١٢) (٢) . هذه هي الكلمة الاساسية . . . وانه « لمن الصعب جدا فحص الذين لايعلنون ، امام المفتش ، عن اخطائهم ، بل يخفونها بالاحرى . ان على المفتش ان يضاعف الخديعة والحكمة ليلاحقهم في معاقلهم ويقودهم إلى الادلاء باعترافات . انهم اناس يخادعون في الاجابات لانهم غير معنيين الا بالتملص من الاسئلة كي لايحاصروا ، في نهاية المطاف ، ويدانوا بالخطأ (٣)» . هل كان يمكن للمرء ان يخرج سليما تماما من هذه المحكمة الغريبة ؟ اذا قرأنا الادب التفتيشي بانتباه فهمنا انه كان من الصعب جدا إبداء المقاومة ، بشيء من النجاح ،

---

(١) « ولا ينبغي ، كذلك ، حبس الشياطين في قنينات اذا اراد المرء ان يفلت من سلطة العدالة » (مرشد المفتشين ص ٧١) .

(٢) المرشد ص ١٣٠ .

(٣) المرشد ص ١٢٦ .

امام خدع شرطة الايمان لان ترتيب المحاكمات يحتفظ للقراء ببعض المتع . . بهذه ، مثلا : ان المتهم لن يعرف ، ابدا ، من هو الذي اتهمه ولا بماذا هو متهم . ولن يعطي المفتش ، ابدا ، تحت طائلة الخروج عن الانظمة ، اية ايضاحات حول تاريخ المخالفات أو امكنتها ، لا اثناء الاستجواب ولا خارج المحكمة . فالمتهم يسأل عن الايمان بصورة عامة ، عن فعالياته وروحاته وجيئاته وآرائه حول قضايا تكون موضع نقاش . ذلك ان هدف الاستجواب ليس ، ابدا ، كشف الحقيقة (المحددة من جانب آخر) ، بل ان هدفه هو ، دائما وحصرا ، ارباك المتهم وحمله على الاعترافات ، والتعذيب يستخدم في ذلك : في جعل المتهم يقول ماهو معروف بطريقة اخرى أو ما تقرر اعتقاده بصدده ، لا اكثر ولا اقل . ولا موجب للتعجب ولا للرد بأن هذه قراءة متحيزة أو معادية للشيء التفتيشي . فمفتاح المحاكمة هو الاعتراف لا الدليل . وابقاء المتهم في حالة جهل تام لما هو متهم به هو وسيلة الحصول عليه . والحبس والتعذيب هما الشكلان الاساسيان لهذه الخطة في الكتمان والانتزاع . واخيرا ، يأتي السجن والجدار والنار والاحتفال على اللحم المعذب بالقول المنطوق به في النهاية .

وليس خطأ المفتشين — بل هو ، غالبا ، خطأ التدخلات « الرعائية » لسلطات اخرى في الميدان التفتيشي — إذا طالت المحاكمات : فالالة البوليسية يجب ، بصورة طبيعية ، ان تعمل ، دائما ، بكامل طاقتها لكبر المهمة واهمية الزهان . وهكذا ، ونحن ننتقل من اعجوبة إلى اعجوبة ، سوف يسمح بأن لايصدم المرء ، ابدا ، وهو يرى فصلا من المرشد إلى الاجراءات ، بعنوان « عقبات في وجه سرعة المحاكمة » يتضمن

العناوين الفرعية التالية : « العدد المبالغ به للشهود » « قبول مدافع » ، « الطرائق الست في اخفاء اسماء الوشاة عن المتهم » ، « كيفية تجنب الطعن بعداوة الموت » ، « هرب المتهم(١) » . ان الجليدية البوليسية لهذا الفصل — فصل الرعب الذي يشد خناق قاضي التفتيش احيانا — يبين ، اكثر من دم المعذبين وسلاسل المسجونين الحديدية والاجساد المحروقة ، اننا لسنا بصدد نزوة ما للتاريخ ، بل بصدد التاريخ النموذجي للتنظير الكامل — والكامل إلى الابد — للقمع الايديولوجي .

لنأخذ عدد الشهود اولا . ان مرشد الاجراءات على وضوح شفاف بصدده : فتعدد الشهود نافل « عندما يدلي متهم شهد على ادانته ثلاثة أو اربعة أو خمسة شهود وعدول باعترافات مطابقة لما ورد في الشكاية ، وذلك سواء سلم المتهم بأنه اعترف أم لم يسلم » . وهذا منطق ذو برود جليدي : ان المتهم ، كما نذكر ، لايعرف لماذا تمت الوشاية به ولا من اتهمه ولا بماذا اتهمه . فيمكن ، تماما ، اذن ، ان يجهل المتهم انه اعترف ولا فائدة ، في هذه الحالة ، « من سماع الدفاع أو من استجواب شهود آخرين . فينطق ، اذ ذاك ، بالحكم وتفرض العقوبات » .

واذا لم يتيسر إرباك المتهم الا بالقليل من الشهود ، واذا لم يقدم اعترافات كلية ولا جزئية ، فانه يبقى للمفتش امكانية « ادانة المتهم بجريمة عن طريق استجواب عدة شهود ذوي ايمان ثابت بالحد الاعلى من المهارة » . ونحن ملزمون بأن تفهم مايلي : ان شاهدين يكفيان في الحالة الاولى . اما في الثانية ، فالمفتيش يعرف كيف يستجوب المؤمنين الطيبين المسخرين لادانة المتهم . ويجب ان نلاحظ ، بصدد هذا الوجه

(١) المرشد ، ص ١٤٢ — ١٥٢ كل الشواهد ماخوذة بعد الان ، من هذه الصفحات .

الرئيسي للاجراءات ، ان المفتش يجبر ، كنسيا ، الشهود على الادلاء بشهادات تحت القسم . ولا احد في منجاة من الالزام بالشهادة . فعدم الشهادة يعني ، فعلا ، محاولة الهرطقة ، يعني التعرض لشبهة الهرطقة واقعيا . ولكن قلب البوليس كبير ، فيوضح قائلا : « ان من لم يشِ بزوجه ، أو بأحد اعضاء اسرته أو بصديق ، لايلاحق بوصفه حامي الهرطقة ، بل بوصفه ، بالاحرى ، هاربا من العدالة لانه يكون قد عصى الامر التفتيشي » . واذا علمنا بأن الهارب معرض للحكم والحرمان ، تبينت لنا براعة الهواجس التفتيشية . ولكن ، مامصير الوشايات الصادرة عن محرومين أو شركاء للمتهم والشهادات التي يدلون بها ؟ ليست هناك مشكلة : « المحرومون والشركاء شهود مقبولون في الاجراءات التفتيشية » كما يقول ديكسيت ايمريش الذي اقام اجابته الجميلة (مع اضافة : « اذا شهدوا لصالح الادعاء») على مجموعة من النصوص المجمعية والاسقفية . وعلى كل حال ، يبقى هضم ذلك على درجة كافية من الصعوبة . وللمساعدة على هضمه ، تماحك الطبعة الرسمية لمرشد الاجراءات قائلة : « من اجل ان لاتكون لجريمة الهرطقة اية فرصة في البقاء دون عقاب ، يجب ان لايرى أي كان ، مهما كانت جريمته ، شهادته موسومة بالبطلان » . فلا التباس في هذه النقطة : ان كل الناس يستطيعون ان يشهدوا ، بمن فيهم الحانثون بالقسم (« اذا امكن الظن بانهم سيشهدون لصالح الخط القويم ») والمجرمون والسفلة . وماذا عن الاقنان ؟ « ان جريمة الهرطقة من الخطورة بحيث يقبل المجرمون والسفلة انفسهم للشهادة . ولهذا السبب نفسه تقبل شهادة الاقنان ضد اسيادهم » . وفي القرن السادس عشر ، ماحك التفتيش مماحكة مدهشة حول هذه الزهرة في دليل الاجراءات : « سوف تستخدم

شهادات الاقنان بتحفظ لانهم ، عامة ، على درجة قصوى من سوء النية حيال اسيادهم . وبالمقابل ، من المشروع تعذيب من يبدو مترددا في الوشاية بسيده » . أهو شعاع نور في الظلام أن يقال إن شهادة عدو المتهم حتى الموت سترفض ؟ ولكن شهادة إدانة من هرطقي مقبولة . وتقبل ، كذلك ، شهادة زوج المتهم أو اخيه عندما تدينه ولاتقبل حين تفيده . لقد قيل كل شيء . . .

وتنتظم سلسلة الحجج المتصلة بـ « حسن استخدام الدفاع » في خيط استدلالي ذي رصانة مؤثرة . فالسماح للمتهم بالدفاع « سبب في بطء المحاكمات والتأخر في النطق بالحكم » . ومع ذلك ، فإن الجهاز الإجرائي يدقق في المذهب ويميز بين احتمالين :

المتهم ، المدان أو غير المدان من جانب شهود ، يدلي باعترافات تطابق مادية الوشايات . وفي هذه الحالة ، لافائدة من السماح للمتهم بمحام يتحدث ضد الشهود أو الوشاة مهماكانت احتجاجاته . فالاعتراف ، مهما كانت الوسائل المستعملة للحصول عليه ، هو سيد الادلة .

المتهم ينكر جريمته ويقدم شهودا يأخذون جانبه ويطلب دفاعا عنه : « يجب ان يستطيع الدفاع عن نفسه سواء اعتقدنا انه برىء أو عنيد ، غير تائب أو شرير ، وسوف يسمح له بدفاع حقوقي » . والمفتش هو الذي يختار المحامي . وما دوره ؟ « انه دفع المتهم إلى الاعتراف والندم والمطالبة بعقاب على الجريمة التي اقترفها » . ولايتصل المتهم والمحامي ببعضهما الا في حضور المفتش . ان اختزال دور الدفاع إلى الدفاع عن مصلحة التفتيش – وهو اختزال كان يمكن ان يكون هزليا لو كان الرهان اقل طرافة – هو التقادم المطلق .

وماذا عن « الطرائق الست » المرتبطة ارتباطا متناغما بالطعن على اساس عداوة الموت ؟ لقد سبق ان تحدثنا عن سرية التحقيق واخفاء اسم مقدم الاتهام ، الا انه ينبغي علينا ان نعود إلى ذلك لان هذه المسألة تشكل محور اكثر فصول الاجراءات التفتيشية اللامعقولة مجافاة للعقل . تبقى للمتهم وسيلة واحدة في حلحلة القيد : الطعن . الا انه « لايطعن ، قط ، في الشهود ، في الاجراءات التفتيشية الا في حالة عداوة الموت . فلا يطعن الا بشهادة عدو حتى الموت ، اعني بشهادة الذي سبق له ان اعتدى على حياة المتهم أو اقسم على قتله أو جرحه سابقا . وفي هذه الحالة ، وفيها فقط ، يمكن ان نفترض ان الشاهد الذي سبق ان حاول سلب المتهم حياته بجرحه اياه بقي على مشروعه بفرض جريمة الهرطقة على عدوه » . ان للطرائق الست ، اذن ، غاية وحيدة هي : الاحتياط ضد الطعن وجر المتهم إلى اعتبارات وتاكيدات يصبح ، معها — وهو جاهل ، دائما ، لاسماء الوشاة(١) — ، غير قادر حقوقياً على الطعن بمن اتهمه . انها ست طرق ، ستة تزويقات مؤثرة لمناحكة حول الطرائق البوليسية في الازمنة . ان الطريقة الرابعة ، وهي ليست اكثرها ارهافا ولا عطفا بل ، بالتاكيد ، اشدها . . كهنوتية هي التالية : « في نهاية الاستجواب ، وقبل ان يعطى المتهم مدافعا عنه ، يستجوب حول الشهود وحول اخطر الشهادات ، وذلك

(١) ان الدليل يتحدث ، مع ذلك ، في « الطريقة الرابعة » عن اسماء الوشاة . ولكن قارىء الدليل عرف سابقا ، قبل ان يصل الى هذه النقطة ، ان المفتش يعمل ، من اجل ارباك المتهم بصورة افضل ، على الخلط ، قصدا ، بين الشهادات والتلفيقات ويعقد رواية الاحداث ويشوش معطيات الاتهام المادية . وبهذه اللعبة يلعب ويربح : فلن يستطيع المتهم ، ابدا ، ان يقيم صلة منطقية بين اسم وواقعة .

كما يلي : هل تعرف فلانا ؟ ان المتهم سيجيب بنعم اولا . فاذا قال « لا » ، فانه لن يستطيع ، بعد ذلك ، الطعن بهذا الشاهد عن طريق محاميه بذريعة عداوة الموت : الم يقل ، تحت القسم ، انه لايعرف هذا الشاهد ؟ اما اذا ارد بالايجاب ، فيسأل عما اذا كان قد رأى الواشي أو سمعه ، قط ، يقول أو يفعل أي شيء ضد الايمان . فاذا اجاب بنعم ، فيسأل اذا كان من اصدقائه أو من اعدائه ، فاذا اجاب بانه من اصدقائه ، فانه لن يستطيع ، منذ ذلك الحين ، الطعن بالواشي بذريعة عداوة الموت . اما اذا اجاب بالسلب ، فيسأل ، كذلك ، عما اذا كان من اصدقائه أو من اعدائه وسوف يقول انه من اصدقائه والا فكيف عرف ان الواشي قال أو لم يقل ، فعل أو لم يفعل ؟ وعند ذلك ، لن يستطيع الدفاع الطعن بشهادته . ويجري الامر نفسه بصدد كل شاهد . ان هذه الطريقة ابرع وامكر من السابقة . ولذلك ، تستعمل ضد المتهمين الماكرين مكرا خاصا » .

ان تاملات تفتيش القرن السادس عشر حول الطرائق الست القروسطية متقادمة تقادما مطلقا أو ، بالاحرى ، ازلية : « ان معيارا للحس السليم يجب ان يهيمن ، دائما ، على اختيار هذه أو تلك من هذه الحيل : معيار حماية الواشي . وهي ذات اهمية اساسية لاننا لانرى ، دونها ، من هو الذي سيجرؤ ، قط ، على الشهادة ضد الهراطقة ، على الوشاية بهم . ونرى جيدا ، بالمقابل ، أي اضرار سيلي ذلك بالمحافظة على الايمان لدى الشعب » . من المؤكد اننا لانرى واننا نرى جيدا .

والعائق الكلي ؟ هرب موضوع الوشاية . آه ، الهرب ! انه يسمح بتعرية ، في اربع كلمات ، للحجة الاولى والاخيرة التي تقوم عليها ،

كما على صخرة ، كل هذه القصة الحزينة : « يصبح الهارب ، بفعل هربه نفسه ، منفيا ويمكن ، بهذه الصفة ، قتله لاعلى يد القاضي فقط ، بل على يد أي كان . وهذا الامر سهل التفسير . فالمنفي خالف القوانين البابوية أو القوانين الامبراطورية أو النوعين من القوانين معا . وهو ، من اجل ذلك ، في حالة حرب . ومن باب اولى ان يجرد الهرطقي الهارب والمنفي من املاكه من جانب أي مسيحي » .

وانه لمن المتقادم تقادما مطلقا ان يحافظ ، في صميم القرن السادس عشر ، على المماثلة بين الجلالة الالهية والجلالة المزدوجة — الاسقفية والامبراطورية — وذلك ليس ، فقط كواجهة « ايديولوجية » لتأسيس حق بل ، ايضا وخاصة ، كتبرير فوري يفوق الوصف لمطاردة الانسان .

وقد يكون من المغري « إنقاذ » التفتيش ببضعة تحريفات : التوثيق البارع ، التراجع التاريخي مع شيء من طلاوة العرض ، المراجعات المتحذلقة . وقد يكون من المغري ممارسة تشريح هذا المسخ التاريخي وكشف نقاط ضعفه ،ومن المسلي اكتشاف دافع موته الخاص وعلامتهفي احشائه .من يعلم اذا كنا لن نصل ، مع كل شيئية التفسير الحديث الماركسي أو الدومينيكي ، عن طريق بعض الصمت ، في لهاث كل مالم يقل (كما يقال) ، إلى رزم كل هذا الخليط من الاوراق ، هذه الكومة من الرماد ، بالخيط الديالكتيكي المتين ؟

ان هذا لايعمل . فالمؤسسة تتطابق مع دعامتها الايديولوجية وتؤطرها . والموت سيأتي من مكان آخر : من جانب العلمانيين الاقوياء الذين تعبوا ، مع الوقت ، من حماية سلطة موازية ومتغطرسة لم تعد تغذي الخزينة تغذية كافية ، من جانب الذين بصقوا ، علينا ، وفي

وضح النهار ، على الترهل المسيحي . وقد كان جيوردانو برونو وتهريجاته ــ في هذا الامر وامور اخرى ــ اجدى الف مرة من ديكارت ولعبات الادراج لديه . وكان ينبغي ان تنهار كل الالة الثقافية والعبادية لننتهي من بوليس الايمان ، وان ينهار الايمان ليهلك بوليسه . ولم يكن للمحارق ان تخمد وللقيود ان تصدأ بفعل الوعي التدريجي للفلاحين الفقراء ولا للبورجوازيين البهيي الطلعة ، بل بفعل اقتضاء ثقافي لعقد جديد .

يبقى ان التفتيش قد عاش . يبقى ان الكنيسة الرومانية هي ــ ان لم نخطىء ــ المؤسسة الاولى التي اعطت نفسها جهازا قمعيا رهيبا رهبة مطلقة والتبرير اللاهوتي ــ اطلاقا ومباشرة ــ لممارستها القمعية . يبقي ان التقنيات التفتيشية أو دعاماتها الايديولوجية ترفل في الصحة . وسوف ترفل في الصحة ، بالضرورة ، في كل مرة سيكون ، فيها ، في القمم ، تركيب ذكي بين « العقد الاجتماعي » و « ضرورة التعاقد» ولكن هذا سوف يحملنا إلى القرن الحادي والعشرين .

* * *

- ٣ -

من القلب المنقوش إلى الجسد الروحاني
ولادة نظام حقوقي

بيير – فرانسوا مورو

اذا صح ان النظرية الحديثة للدولة قد ولدت مع كتاب « الليفياثان » ، فذلك ، دون شك ، بسبب قوة مقارنة : فهوبز ينظر إلى المجتمع ، فيه ، كجسد سياسي . الا ان المجاز لم يكن جديدا : فالغرب كان قد عرفه منذ بدايات المسيحية . صحيح انه لم يكن يدل ، اذ ذاك ، على الدولة بل على الكنيسة ، ولكن هذه الكنيسة كانت الجماعة كاملة لامجتمع الكهنة المحدود . فاجتماع المسيحية ، جسد المسيح الروحاني ، يشمل كل الذين سيصبحون ، فيما بعد ، أعضاء الجسد السياسي . فهل لزمت ، إذن ، خمسة عشر قرنا من المراوحة في المكان من اجل ان بنطبق مجاز مماثل على الاشخاص ؟ والواقع ان هبات كبيرة انتجت انزلاقا خفيا ، غير ملحوظ ولكنه عنيد : فالمجاز الوحيد شهد انحراف اتجاه عمله .

لايكفي جمع البشر للتفكير في الحق والمجتمع : فيجب ان يعرف ، ايضا ، في أي مكان وبأية صلات يجمعون . ومن اجل ان يكون هناك نظام حقوقي ، يجب ان يعترف للحق ببعض الفحوى ، اي ان

يعطي حد ادنى من الشرعية (ولو كانت محدودة وموضع مساءلة) للمكان الذي ينتشر فيه — وهو مايسمى ، احيانا ، « المجتمع المدني » . ولكن القسم الاكبر من العصر الوسيط انقضى تحت علامة مذهب كان يرفض افساح مثل هذا المكان : فقد كان الانتقالي معدودا ، فيه ، اساسيا إلى حد اكبر من ان يمكن مجرد التفكير في ذلك . ولم تقم فلسفة تعترف بوجود للصلات الاجتماعية كاف ليجعل منها نظرية الا في وقت متأخر . وهذه النظرية نفسها سوف تدحض بفعل تكون مدلولات السيادة والذات والحق الذاتي التي ستعيد بناء النظام على اساس جديد : إرادة الافراد .

السماء والارض

من التعجل أن يقال أن سبعة قرون كانت اوغسطينية : فقد قام ما يكفي من الصراعات المذهبية والممارسات المختلفة ، وظهرت ، خاصة ، اوضاع لم يكن القديس اوغسطين قد واجهها ، وذلك بقدر كاف من اجل ان تكون الحقيقة اكثر تلونا . ومع ذلك ، فإن بعض الافتراضات المسبقة المشتركة يمكن ان يستخلص في موضوع تصور العالم اكثر منه في الاطروحات السياسية أو الحقوقية الدقيقة : وفي هذا يكون تبرير الحديث عن اتجاه اوغسطيني .

يذكر اوغسطين ، في « الاعترافات » ، بطفولته الاولى ، فيشكر الله على كونه لم يقتصر على اعطائه الحياة ، بل أعطاه ، ايضا ، كل مايبدو واردا من الابوين أو من الغريزة . فهو يكتب مايلي : « لقد استقبلت ، اذن ، بمواساة اللبن البشري . ولكن من كان يملاء الاثداء به لم يكن اما أو مرضعات بل كنت انت الذي اعطيتني عن طريقهن ،

غذاء الطفولة الاولى حسب خططك التي توزع ثرواتك حتى في اعماق الخليقة . . لقد كان ملكا لهن . . الملك الذي كنت اتلقاه منهن والذي كن أداته دون ان يكن سببه (١) ». فقدرة الله الكلية تتوطد في كل مكان مباشرة ، واذا كانت كل الاشياء في هذا العالم ، بما فيها البشر ، ادوات دون ان تكون اسبابا ، فالانضاج الحاصل هو ان كل شيء متوقف على قراره ، دائما ، دون وسيط : فلا طبيعة ولانظام للاشياء في اقتصاد الخلاص . والعالم غير موجود الا بما هو فوقه . ولكن الشيء الخاص هو انه لاوجود لاستقلال حتى لو كان نسبيا ، حتى لو كان منحة . والقديس اوغسطين لايكتفي بتأكيد اطروحة الخلق المسيحية : بل هو يضيف اليها فلسفة للفورية يكون ، فيها ، كل ماهو مخلوق مطبوعا بطابعه الانتقالي إلى درجة لايكون له ، معها ، وجود وفعل الا من حيث هو منسوب إلى السبب الاول . لقد صنعت الخليقة من لاشيء ومازال هناك ، في كل مكان ، مايقرب من اللاشيء : فاوغسطين يلح مطولا ، في تعليقه على نص « التكوين » حول خلق السماء والارض ، على كون الاشياء قد اخذت ، بارادة الله ، من هذه « الارض غير المرئية ، المخلوقة اولا ، مادة دون شكل ، فوضوية وشبه معدومة » . اننا بعيدون عن الطبيعة اليونانية . فالاشكال التي تدخل الوجود مؤقتا لاتعيش الا تحت ضغط هذا الذي يقرب من لاشيء وتهديده . والسبب الوحيد لوجود الارض ، السبب الذي ينتزعها من العدم ، هو نسبتها إلى السماء(٢) .

---

(١) الجزء الاول ، ٦ (الترجمة الفرنسية : ج . ترابوكو) .

(٢) المرجع السابق ١٢ ص ٤–٩ . يلاحظ أ . جيلسون ما يلي : « ان انعدام نجع الطبيعة يطبع ، حتى في النظام الفيزيائي الخالص ، نوعا من فراغ يأتي النجع الالهي ليملأه » . روح الفلسفة القروسطية ، فران ٣٢ ، ص ١٤١ .

وضمن مثل هذا المنظور ، قامت ، في كل قطاع من قطاعات الفعاليات البشرية ، مذاهب تنكر حق الوجود على كل ما لايمضي ، مباشرة ، إلى الاساسي . وقد بدأت العمل منذ انهيار الامبراطورية الرومانية وثقافتها ، معلنة عن مبادىء يجري ، بموجبها ، فرز التراث اللاتيني . وبقيت دون معارضة طيلة صدر العمر الوسيط بكامله ثم حافظت طويلا ، بعد ذلك ، على قوتها : وهكذا كانت هناك اوغسطينية سياسية واوغسطينية كنسية : فقد الح البابوات على ان اية سلطة روحية أو زمنية لاتكون شرعية الا اذا صدرت عنهم هم الذين ترتبط قوتهم ، مباشرة ، بقوة المسيح(١) . وكانت هناك اوغسطينية ادبية : فالتربية التي تستخدم لدراسة الكتاب المقدس هي ، وحدها ، المبررة(٢) . وكانت هناك اوغسطينية فلسفية : فالمعرفة الطبيعية باطلة اذا استخدمت لتنمية العلوم من اجل ذاتها : فالنظرية التي تنعزل ، ولو مؤقتا ، عن الايمان خطرة اكثر منها مفيدة(٣) .

---

(١) هؤلاء هم ، بصورة رئيسية ، ليون ، البابا الكبير (بابا بين عامي ٤٤٠ و ٤٦١) الذي كان اول من طالب بالسلطة الشاملة ، جيلازيوس الذي ميز ، في نهاية القرن الخامس ، بين السلطتين الزمنية والروحية فلم ينسب السلطة الا الى الثانية وغريغوريوس الكبير (بابا بين عامي ٥٩٠ – ٦٠٤) الذي نظر الارجحية المعنوية للبابوية في المجتمع .

(٢) يأخذ غريغوريوس الكبير ، في رسالة الى ديدييه رئيس اساقفة فيينا ، على هذا الاسقف كونه يعلم النحو هو نفسه . وهذا لا يعني ، فضلا عن ذلك ، ان هذا التعليم في ذاته هو المدان : فالبابا نفسه يقول في مكان آخر انه لا ينبغي دراسة الفنون الحرة الا بقصد فهم الكتب المقدسة .

(٣) يعلن القديس اوغسطين بطلان العلوم الدنيوية ، ولكن القديس امبرواز كان يحمل على الفلاسفة قبله وبصورة اعنف . وسوف يعرف خصوم الديالكتيكية في العصر الوسيط ، مثل بيير داميان ، كيف يتذكرون ذلك .

هل هناك ، في مثل هذا التصورات ، مكان للحق ؟ لقد شهدنا ولادة اوغسطينية حقوقية ادخلت الدولة والحق والقانون في فلسفة الفورية هذه . ففي فكر يرى ان الانسان كتلة واحدة ، سوف ينثني الحق نحو الاخلاق : انه سيرد إلى العيوب والفضيلة ، إلى قصد القلب ونقائه اكثر بكثير منه إلى الواقع الاجتماعي والتقنية الحقوقية . وسوف تكون النتيجة الاولى لذلك ، اذن ، هي نسيان الحق الروماني .

والنتيجة الثانية هي ان المجتمع مختزل إلى الدولة ، وهذه إلى وظيفة قمعية . ولايمكن للدولة ان تستخلص ، من ذاتها ، قيمتها الخاصة ، بل يحكم عليها بموجب العدالة التي هي اعلى منها . وهذه حجة غالبا ماكررت منذ القديس اوغسطين : اذا كان العدل يقوم ، كما يدعي الرومان ، على اعطاء كل شخص مايعود اليه ، فما هي ، اذن ، قيمة هذه الدولة التي لاتعطي الله المكانة الاولى التي تعود اليه(١) ؟ ان الدولة تستمد تبريرها مما هو فوقها : فهي ليست طبيعية . وهذا الامر يتضمن نتيجتين :

اولا — حيال سلطة الدولة : فبما انها فاقدة لكل عقلانية خاصة ، فانها مجندة في خدمة الله بطريقتين . فهي تحقق ، على الرغم منها ، بكل الصور ، اغراض العناية الالهية وتستطيع ، من جهة اخرى ، ان تضع نفسها ، عن وعي ، في خدمة القوانين الالهية . فالارض تابعة للسماء في السياسة ايضا .

ثانيا — حيال العلاقات بين البشر : فاذا كانت قمة الدولة لاتستطيع تبرير ذاتها الا بما هو فوق ، فذلك لأن لاشيء هناك تحت : فلا وجود ،

---

(١) مدينة الله ، ٢١٢١٩ .

في العمق ، لطبيعة اجتماعية . والعلاقات بين البشر على درجة من الانتقالية اكبر من ان يوجد ، حقا ، هذا المكان الذي هو المجتمع والذي يمكن ان يمارس ، فيه ، الحق . فليس لهذه الاشياء مايكفي من الفحوى ليكون لها كيان : انها ليست اشياء تقريبا .

واذا كان الحق غير موجود في العلاقات بين الناس ، فإنه سيقوم في انواع السلوك : فبما انه يرد الاعمال البشرية إلى الخالق ، فسوف يحكم عليها بموجب قواعد نص عليها هو نفسه بصورة مباشرة أو غير مباشرة . وما يأخذ مكان الحق هو ، اذن ، مجموعة قوانين ، وهي قوانين دينية واخلاقية اكثر منها حقوقية خالصة . ان السرقة والقتل والزنى واكل الزفر خلال الصيام أو فقدان روح المحبة هي ، كذلك ، اخطاء ضد المراسيم الالهية . والمنع والعقوبة يمكن ان يستخلصا من الكتابة . وسرعان ماانضجت ، فضلا عن ذلك ، نظرية ، كانت تسمح بشيء من التنظيم لتعدد القواعد وباستعادة بعض نتائج الاخلاق الوثنية (الرواقية خاصة) : لقد اعطى الله البشر ، بالتعاقب ، ثلاثة قوانين تتعاقب دون ان تلغي بعضها بعضا : القانون الطبيعي السابق للخطيئة ولكنه يبقى صالحا بعدها ، آل إلى الابهام ولكنه لم يبطل ، والقانون اليهودي ، ثمرة التحالف مع اليهود والقانون الجديد ، قانون المصالحة الذي جاء به المسيح .

فالقانون الطبيعي هو ، اذن ، الاثر الوحيد لنظام كوني لانه قابل ، ايضا ، للتطبيق على الوثنيين . الا ان هذا القانون المشترك بين كل البشر ليس ، البتة ، في الاشياء . في قلب الانسان . وقد سبق للقديس بولس ان قال ذلك والاباء استخدموا سلطته استخداما واسعا : « عندما يعمل

الوثنيون الذين لاشريعة لهم ، بالفطرة ، ما تأمر به الشريعة ، فإنهم يظهرون حقيقة هذه الشريعة المنقوشة في قلوبهم وتشهد لهم ضمائرهم واحكام الملامة الداخلية التي يطلقونها على بعضهم بعضا(١) » . فنحن نجد ، حقا ، في صميم الشرعية نفسه ، صلة الانسان بالله التي لايحل شيء محلها عن طريق النظام الذي نقشه الثاني في قلب الاول : وتلك وسيلة قصوى لانكار الصلة الاجتماعية على اعتبار انها تسمح بتجنيد افعال الوثني الطيبة ، نفسها ، في خدمة الوهية يخيل اليها انها تجهلها . وهي تبدو في غنى عنها ولكنها ، مع ذلك ، عائدة اليها . ولسنا ، هنا ، حيال مجرد مسألة تقريظية : فغالبا مايكون التعايش بين عدة اديان ، او بين مؤمنين وغير مؤمنين ، ضرورة تقسر اللاهوتيات على التفكير في العلاقات الحقوقية . ان هذه الامكانية مستبعدة هنا . فاللجوء إلى القانون الطبيعي يوصد الباب امام الحق ، وليس ذلك حيال الوثنيين فقط ، بل ، من باب اولى ، بين المسيحيين .

هل يعني هذا ، مع ذلك ، انه لايوجد سوى صلات مباشرة بين الانسان وخالقه على اعتبار ان المدينة الارضية تفتقر إلى القوام ؟ ان هنالك مدينة اخرى يلتقي ، فيها ، البشر مع ذلك . ولكنها تلك — الاعلى — التي يشكلها المسيحيون في اتحادهم بالمسيح : فهنا يوجد ، حقا ، شيء يشبه المجتمع ، ولكن الصلة التي توحد بين الاعضاء ليست الحق الروماني ، بل هي المعمودية . والقديس بولس هو ، ايضا ، الذي اعطى المثل . فقد كتب إلى مسيحيي كورنتوس : « وكما ان الجسد واحد وله اعضاء كثيرة ، وان اعضاء الجسم كلها ، على كثرتها ،

(١) رسالة القديس بولس الى اهل روما ، الفصل الثاني ١٤ — ١٥ .

ليست الا جسدا واحدا ، فكذلك المسيح . اننا قبلنا المعمودية ، جميعا ، من روح واحدة لنكون جسدا واحدا(١) » . ولايستخدم هذا التاكيد لرسم خط فاصل بين المسيحيين والاخرين فقط ، فحتى عندما لم يعد ، هناك ، وثنيون ، وحتى عندما تركت الامبراطورية مكانها للمسيحية ، بقي التمييز بين نظامين احدهما متين وروحي مكون من جسد المسيح الروحاني : اذا ترابط البشر فيه ، فانهم يترابطون في مملكة فوق طبيعية ، والاخر ضعيف وغير مستقر : نظام المظاهر الزمنية الذي يتطابق ، فيه ، المسيحيون مع قانون منقوش فيهم في الاصل ومع قوانين اخرى تنقلها اليهم الكنيسة والدولة . ولايوجد بين الاثنين أي مكان يمكن ان يقوم ، فيه ، حق منفصل عن الاخلاق والدين :

تلك هي الصيغة النظرية التي سادت ازمنة شارلمان وازمنة اوتون ، وهي ، ايضا ، التي دخلت ، في القرن الثاني عشر ، في مرسوم غراسنان وكتب الاحكام الاربعة التي الفها لومبار . وهي ، خاصة ، التي الهمت ، طويلا ، الممارسة الحقوقية . فالمسيحية غدت تصورا قدسيا للحق .

نظام الأشياء

اذا كانت الاوغسطينية الحقوقية قد استطاعت الوفاء بمطالب الحياة خلال صدر العصر الوسيط ، فإنها لقت خصوما منذ ان اخذت في النمو المدن والمبادلات وعلاقات اجتماعية اشد تعقيدا . وولد الحق

(١) رسالة القديس بولس الاول الى اهل كورنتوس . الفصل الثاني عشر ١٢٠ .

الروماني من جديد في مدينة بولونيا وكتبت ، بصورة موازية لذلك ، أعراف مختلف المناطق . وقد القى « المجتمع المدني » ثقله على البنى القدسية . وتلاشت فكرة الصلة المباشرة لكل الاشياء بالسماء في كل جهة . وكان يجري البحث عن فكرة للحق وجدت جهازها المفهومي في مدلول الطبيعة . وافضل تعبير عنه كان ذاك التركيب الذي قدمه لاهوتي هو القديس توما الاكويني .

وقد امكن القول بأن الفضل يعود إلى ارسطو في استعادة القديس توما لبعض تصورات الحق الروماني . فقد سمح له مدلول الطبيعة المستعار من الفلسفة اليونانية، على الاقل ، بادخال مسافة ما في تنظيم العالم . والله لايفعل ، فيها ، مباشرة . فهناك نظام في الاشياء ، والاحداث تجري ، في كل ميدان ، وفق عناية خاصة . ومن المؤكد ان منظومة الغايات هذه موجهة ، في جملتها ، بالخلق والخلاص ، ولكن ذلك ليس بدرجة يمحو ، معها ، كل دلالة اخرى . فنسيج الكون تراخى قليلا(١) .

وتقوم الخطوة الاولى على الاعتراف بطبيعية النظام الاجتماعي . فالبشر يتجمعون ، تلقائيا ، في مدن . والنموذج مأخوذ عن « سياسة » ارسطو : وهو يسمح برد مدلول الخطيئة إلى المستوى الثاني . والدول

---

(١) راجع ، ايضا ، جيلسون الذي غالبا ما يعود الى الموازاة . وهو يكتب ، مقارنا ، هنا ، بين القديس توما والقديس بونافنتور ، قائلا : « ليس في الطبيعة التومائية شيء لاتاخذه من الله ، ولكنها تحتوي ، في ذاتها ، منذ ان يكونها الله ويساعدها ، على العقل الكافي لكل عملياتها . اما الطبيعة البونافنتورية ، فانها لم تتلق من الله مخزونا كافيا من اجل ان يستطيع التاثير الالهي العام تفسير اعلى عملياتها ». فلسفة القديس بونافنتور ، الطبعة الثالثة ، فران ١٩٥٣ ، ص ٣٤٥ .

لم تعد ، اذ ذاك ، ضروب قطع طرق ولاعقوبات الهية ،ولا حتى الحد الادنى من السلطة الضرورية لقسر الانسان على المثابرة في الدرب القويم أو على عدم اعطاء قدوات سيئة لقريبه . وهي تصبح صورة عفوية لتفتح الحياة البشرية . « من طبيعة الانسان ان يكون حيوانا اجتماعيا وسياسيا ، خلافا لمعظم الحيوانات المخلوقة لتعيش منعزلة . فإذا كانت الطبيعة قد اعطت الحيوانات ، فعلا ، غرائز ووسائل دفاع أو السرعة في الهرب على الاقل ، « فإن الانسان خلق ، على العكس من ذلك ، دون ان تجلب له الطبيعة شيئا من كل ذلك ، ولكنه اعطي ، بدلا منه ، العقل الذي يسمح له بتهيئة كل مابقي بعمل يديه ، وهو ما لايكفي ، من اجله ، رجل واحد » . والعمل العاقل الخاص بالانسان يكرسه ، نوعا ما ، للحالة الاجتماعية . فلن يستطيع الفرد المنعزل ان يؤمن ،وحده ، الوسائل الضرورية للحياة . ولكن هذا ليس كل شيء : فالجماعة ليست مطلوبة من اجل تطبيق الملكات العاقلة على العمل فقط ، بل هي مطلوبة ، ايضا ، للبحث العقلاني نفسه . فالانسان يستطيع الوصول إلى معرفة ماهو ضروري له (الطب أو سواه) « ولكنه لايمكن ان يتوصل انسان ، بعقله ، إلى كل الاشياء التي هي من هذا النوع » .ومرة أخرى ، يبرز المجتمع ، اذن ، بسمات ايجابية . ان لدى الانسان اسبابا نظرية وعملية للعيش في دولة . فهذه الاخيرة ترد ، اذن ، إلى مؤسسة الطبيعة الاولى وليس إلى نتيجة للخطيئة . ولا يزول الخلاص من الافق ، ولكن السعي وراء « الاشياء الضرورية للحياة » يشكل هدفا في ذاته يقتضي وسائل نوعية .

وعندما ترد الدولة إلى ايجابية الطبيعة ، فإن الخطوة الثانية تقوم على

استخلاص وظيفة خاصة للحق الذي يكون مكانه ، على وجه الضبط ، هو هذا النظام الاجتماعي : الجماعة البشرية . وبالطبع ، فإن القديس توما يذكر ، هو ايضا ، قوانين طبيعية ، ولكنها من ميدان الاخلاق . اما الحق نفسه ، فهو شيء آخر تماما : فدوره ، حسب القاعدة الرومانية ، هو اعطاء كل شخص مايعود اليه ، وهذا الامر لم يعد يقتضي مجموعة من التعليمات والعقوبات ، بل تحليلا معينا للواقع الاجتماعي . وهكذا ، فان حق الزواج والاسرة لم يعد يقتصر على تعداد قوانين اسفار موسى والقوانين التي اضافها الانجيل والقديس بولس والاباء . فسوف تجري ، بدراسة المعطيات الطبيعية ، محاولة استخلاص الاتجاه المتضمن في المؤسسة الاسرية وتستبعد منها الانحرافات التي تفسد ، فيها ، الطبيعة (تعدد الزوجات الخ . . .) . وتقدير من هذا النوع هو ، وحده ، الذي سيمكن ان نقرأ ، بموجبه ، اساس القوانين الوضعية . وسوف تكون هذه الاخيرة ، ايضا ، خاضعة للتغيير لان الغاية نفسها يمكن ان تحقق ، في ظروف مختلفة ، بوسائل متنوعة أو متعارضة (وهكذا ، فإن تعدد الزوجات لدى البطاركة اليهود لم يكن ضد الطبيعة) . فسوف نلاحظ ، اذن ، ان المنهج يسمح بقدر كاف من المرونة باسم نسبية الحالات ، من جهة ، وان هذا المذهب الذي لايضع القانون في اصل الحق يسمح ، من جهة اخرى ، بصورة فيها مفارقة ، بمضاعفة القوانين البشرية : ولكن هذه لاتتدخل الا بوصفها نتائج للحق .

فلدينا ، اذن ، في الوقت نفسه ، مكان لتنمية الحق ونظام يندس ، فيه ، نوعيا . فكماشة الجسد الروحاني والقانون المنقوش في قلب الانسان قد انتهت ، اذن ، إلى الانفتاح . ومع ذلك ، فيجب ان لانخطىء فهم

ذلك : فالامر لايدور ، على الرغم من القطيعة مع التقليد الاوغسطيني ، حول حق « حديث » — حق من نموذج ذاتي . انه متأصل في قلب الاشياء ، والنظام البشري يندمج في تناغم الطبيعة العام . وهذه الطبيعة هي ، على وجه الدقة ، التي تعطيه الديمومة ، وبالتالي الحق في ان يجري التفكير فيه من اجل ذاته . لقد فتح الباب ، منذ ذلك الحين ، للتفكير في الاستقلال .

فيمكن معرفة الحق دون قراءة الانجيل ، ومع ذلك ، وحتى لو كانت لهذه الاطروحات صورة اكثر علمانية من اطروحات القديس اوغسطين أو خلفائه ، فانها لاتتنافى ، ابدا ، مع الدين ، ولكنها تتضمن تمييزا بين نظام طبيعي ونظام فوق طبيعي وتعطي الاول ، على الرغم من ان الامر يدور حول اشياء انتقالية ، الحد الادنى من القيمة الضرورية من اجل ان يمكن تشييد العلاقات بين البشر في نظام .

واطار هذا النظام هو الذي تستطيع القوانين الوضعية الذي رأينا ، منذ قليل ، ان المذهب يبرر وجودها ان تندس فيه . فالقانون يعرف بوصفه « تنسيقا للعقل من اجل الصالح العام ينشئه من يتولى امر الجماعة ويبرم » . فالامر يدور ، حقا ، حول العقل وليس حول الارادة : فمبدأ القانون يقرأ في طبيعة الاشياء وليس في الارادة البشرية ، فهو الآن ، اولا ، فعل للذكاء الذي يكتشف غاية المدينة : الصالح المشترك . ومن المؤكد ان هناك نصيبا من الظرفية في القانون النهائي تتدخل ، فيه ، ارادة من يبرم القانون . ولكنه نسبي . فهذه القوانين هي ، اذن ، في الوقت نفسه ، نتائج نظام طبيعي ومن عمل الانسان : وهي ليست ، من اجل ذلك ، ملطخة بالخطيئة شريطة ان يحسن صنعها .

ونحن نمس ، هنا ، نتيجة اخرى . فما العمل اذا كان من هو مكلف بإنشاء القوانين وإبرامها قد أساء الصنيع ، أي تحول إلى طاغية ؟ ان القديس توما يتبنى موقفا حذرا ولكنه يسلم بانه يمكن ، في بعض الظروف ، طرده . وهذا تباين جديد مع الأوغسطينية : فهذه الاخيرة ترى ان كل القوانين البشرية متساوية القيمة في اعماقها ، وانه اذا كانت الكنيسة تستطيع حرمان الملك وخلعه كأي مسيحي آخر ، فان على الرعايا ، من جانبهم ، اطاعة القوانين مهما كانت . فعصيان الملك المحروم واجب ديني وليس حقا سياسيا . وعلى العكس من ذلك ، فإن التومائية تسمح ، باقامتها المجتمع على النظام الطبيعي ، بادانة السلطة التي تنحرف عنه . فيمكن ، اذن ، منذ ذلك الحين ، فقدان قيادة الدولة لاسباب زمنية .

إننا نرى ، جيدا ، مايفصل هذا المذهب والايديولوجية التي يجعلها متماسكة عن المذهب والايديولوجية اللذين كانا قد فرضا ، طويلا ، قاعدتهما ، الا انه يجب ان نبين ، ايضا مايفصلهما عن الفردية الحديثة . انه ليس مجرد بقاء نظام فوق طبيعي فوق النظام الطبيعي : ذلك انه يمكن ان يقال الشيء نفسه بصدد سواريز وغروسيوس وحتى هوبز . والفرق هو ، بالاحرى ، مايلي : ان الطبيعة والنظام الطبيعي يردان ، لدى القديس توما ، إلى صلات بين كل الاشياء تتركز ، ابدا ، في نقطة وحيدة . والاهمية المعطاة للافراد (وهي كبيرة) لاتقود ، ابدا ، إلى نسيان علاقاتهم مع كليات تتجاوزهم ، ومن اجل ذلك :

آ — يكون مدلول السيادة ، مهما كانت القيمة الخاصة للمدينة

أو القانون ، غائبا عن المنظومة : فالقدرة على إعطاء القانون أو كسره اكثر اطلاقا من ان تجد مكانا في تنظيم الغايات التي تؤسس الحكومة . فمن يبرم القانون يملك نصيبا من المبادرة ولكنه لايستطيع ان يتصرف تعسفيا : فهو مقيد بالسعي وراء الصالح المشترك .

ب . ولايكون نظام الاشياء خاضعا للارادة الفردية : وهذه الاخيرة ليست ، فضلا عن ذلك ، القوة الجذرية لإنشاء نظام جديد التي ستكونها فيما بعد : انها ليست سوى قصة تسلسل للشهيات جيد الضبط . وليست موافقة الناس هي التي تنشىء حق وجود المدينة : فمسألة معرفة ماذا يجعل شعب ما شعبا لامعنى لها منذ ان يواجه هذا العبء كواقع طبيعي : انه سابق لوجود الافراد الذين يؤلفونه .

ان هذه الفكرة ، فكرة النظام والتمييز بين الميادين التي تجد افضل تعبير عنها لدى القديس توما تطبع عصر القرون الوسطى الكبير بطابعها : ولانجد الاتجاه نفسه في بعث الحق الروماني (الذي يبلغ الذروة مع « شرح » اكورسوس) فقط ، بل ، ايضا ، في فكر سوجيه والعمارة الغوتية(١) ، وفي منهج بارتول وخلفاء الشراح بعد ذلك بسنوات . واذا كان تلاميذ القديس توما قد تبنوا مواقف مختلفة لدى الصراعات الكبرى التي قسمت المسيحية ، فانهم احتفظوا بمنهجه على الاقل . فجان دوباري الذي لوى نتائجه من اجل خدمة ملوك فرنسا يلجأ إلى التمييز بين الميدانين الروحي والزمني لينهي تدمير الاوغسطينية السياسية . واذا كان قد بقي ، بعده ، من ينادي بنظرية السيفين(٢) ، فذلك

---

(١) راجع ا. بانوفسكي : العمارة الغوتية والفكر السكولاستيكي ، منشورات مينوي ، ١٩٦٧ .

(٢) راجع فصل « الامبراطورية المقدسة » في هذا الجزء .

لتفسيرها في اتجاه تضييقي جدا . فهي لم تعد تسمح بغير سيادة غير مباشرة للروحي على الزمني ، واستقلالهما الاساسي يبقى دون معارضة : ذلك انه كان قد تم الوصول إلى نقطة لاعودة .

الشخص الحقوقي

ولكن قوى انحلال المجتمع الاقطاعي كانت ، فعلا ، عاملة من قبل ، بقدر ماكان نظام ذروة هذا المجتمع يأخذ مكانه . فكل هذه القوى ، نمو الدولة واهمية التجار والبرلمانات وولادة الفردية ، كانت تلغم العالم الذي تعيش فيه . وكان زمن آخر قيد الأنضاج : زمن السيادة والحق الذاتي . وقد لزمت عدة قرون ، من نوغاريه وفيليب لوبيل إلى بودان ، ومن دانز سكوت وغيوم دوكهام إلى سواريز وهوبز ، من اجل رسم وجهه نهائيا ، ولكن تكوينه بدأ منذ منعطف القرنين الثالث عشر والرابع عشر .

فمن جهة اولى ، اسهم مشرعو فيليب لوبيل ، بتأكيدهم قوة الملك المطلقة وتوسيعهم سلطاته ضد الكنيسة والاقطاعية وتبريرهم كل قراراته(١) ، في خلق فكرة سلسة عليا للدولة تصدر عنها قوانين تطبق على كل الاقليم القومي الذي لايرتبط ، فضلا عن ذلك ، الا بهذه السلطة (وهي مسألة كانت مناسبة صراع بين الملك والبابا بونيفاسيوس الثامن(٢) .

ومن جهة اخرى ، نتبين ، في العصر نفسه ، عددا كبيرا من

---

(١) راجع القاعدة القائلة : ما راق للامير له قيمة القانون وقوته

(٢) كان فيليب لوبيل يرفض رؤية المال الوارد من الضرائب المدفوعة للكنيسة يخرج من المملكة .

الحركات المتنوعة ، المتشابكة والفوضوية : الكومونات ، النقابات ، تعدد المواثيق والعقود الجارية تحت القسم ، ولادة التمثيل السياسي : وكلها ممارسات حقوقية واقعية سمحت بها ، دون شك ، فلسفة النظام ، ولكنها كانت تتحرر منه ، تتجاوزه وتهزه : فبدلا من التناغم المتسلسل ، ظهرت مبادرات متعددة جاءت من العوامل نفسها ، المدن والرهوط الاجتماعية أو الافراد وتفكك النظام من الادنى كما من الاعلى .

وقد جرت الثورة النظرية التي تولت حسبان حساب لهذا التطور المزدوج ، بصورة طبيعية جدا ، تحت شارة الاسماتية(١) . وفي الوقت الذي كانت المجموعات الواقعية تتحلل ، فيه ، كانت الفلسفة تفكك المجموعات المنطقية : فلا وجود للنوع والجنس ، بل الوجود للافراد فقط ، وكذلك لم يكن للمدينة ، في نظر غيوم دوكهام(٢) وتلاميذه ، وجود واقعي ، بل هي تختزل إلى الافراد الذين يؤلفونها . وكان من بين خلفائهم من امكن ان ينتقدوا الاسماتية المنطقية (وتلك هي الحال مع السكولاستيكية الثانية في القرن السادس عشر) ولكنهم حافظوا على الاسماتية الحقوقية : فوجود الكل ليس سابقا لوجود الاجزاء :

---

(١) الاسماتيةمذهب فلسفي يقول بعدم وجود حقيقي للمفاهيم المجردة والكليات التي هي مجرد اسماء (المترجم) .

(٢) ان دوكهام هو ، الى حد ما ، منظر كل المعارضات التي هبت في فجر القرن الرابع عشر : فقد استدعي الى افينيون لان اطروحاته الفلسفية كانت تبدو خارجة عن الخطالقويم ، ووصل اليها في البرهة التي كان قيادة رهبنته (كان فرانسيسكانيا) تدخل ، فيه ، نزاعا مع البابا حول مسألة الفقر . وقد وصل ، بعد ان هرب معهم ، الى بلاط لويس امير باقاريا الذي دافع ، لحسابه ، عن الامبراطورية ضد مطالب الكرسي المقدس . فالفلسفة واللاهوت والسياسة تتراكب ، اذن ، لديه ، معقودة بمسألة الذات .

والمدن موجودة حقا ، ولكنها مكونة من افراد هم الوقائع الاصلية وهذا الاصل هو ماينبغي استخلاص الباقي منه .

وقد تفتت الحق الطبيعي ، بمعنى القديس توما ، ببطء . ففي الواقع ، اذا كان كل مايتجاوز الافراد يصبح غير قابل للتفكير فيه ، فانه لايعود ، هناك ، موجب لنظام يحتويهم بصورة طبيعية ليخصص لهم مكانا في الطبيعة المدنية . وجاء في مكانه القانون الذي يجري تصوره كأمر وليس ، بعد، كنتيجة لطبيعة الاشياء . انه امر من الله ،لدى دانز سكوت ، ما زالت تسمع ، فيه ، اصوات اوغسطينية ، وامر من الملوك ، في معظم الاحيان ، بقدر تزايد احتكار الدولة للسلطة . وضمن معنى ما ، يمكن ان يبدو هذا التحول عودة إلى الوراء : فاختزال الحق إلى القانون يكرر مذاهب صدر العصر الوسيط مع تغيير مكانها .

الا اننا نشهد ، في الوقت نفسه ، توطدا ، في النظرية ، لحقوق المحكومين المتعددة ، الامر الذي لم نكن نجده في الاوغسطينية . فحيال السلطة المتنامية لقمة المجتمع (للقمة الزمنية اكثر منها للقمة الروحية) ، اكتسبت قاعدته شيئا من القوة الحقوقية : فكل أعضائه موضوعات حقوق ولا يقتصرون على امتلاك القانون الطبيعي في قلوبهم ، بل يملكون ، ايضا ، في فرديتهم ، حقوقا طبيعية ، ويملكون ، اولا ، اولها جميعها : حق امتلاكهم لانفسهم . وبهذا الحق ، عندما يصبح على مايكفي من السعة ، سوف ترتبط كل الحقوق الاخرى . وهكذا تتخذ كلمة « العدالة » معنى جديدا لم يعد معنى التوزيع الموضوعي والعادل للاشياء الذي كان لها لدى الرومان والقديس توما . ولايعني امتلاك الانسان لذاته ، عندما اكتسبت هذه الفكرة ، منذ ذلك ، الحين ،

قوتها ــ وهي ليست قوة فيزياائية خالصة ، بل سلطة من نوع اخلاقي ، كما قال ذرييدو وسواريز وغروسيوس . وعندما تناثر مجموع المدينة الطبيعي القديم ، على هذا النحو ، إلى افراد ، طرحت مسألة الصلة الحقوقية . فكيف الجمع بين هؤلاء الافراد المزودين بحقوق والذين تملك كل منهم سلطة اصلية على العالم ؟

ذلك ان هذا الامر لازم ولو لم يكن ذلك الا لاجراء هذه العقود التي تتضاعف وتنظيم مجالس الدول هذه وتلك الاجتماعات المهنية والتفويضات التي تجعل المجتمع المدني متزايد التعقيد وتعطيه المزيد ثم المزيد من الوزن السياسي . فيجب،اذن ، التوصل إلى التفكير في نموذج نظام لايكون مجرد الفورية ولاالطبيعة .

وعند ذلك ، نشهد المجاز القديم ، مجاز الجسد الروحاني ، يستدعى إلى استئناف الخدمة ، ولكنها خدمة لسيد آخر مختلف تماما عن السيد الذي كان له في بداياته . فهو لم يعد يدل على جماعة المعمدين ، بل على جملة الاشخاص الحقوقيين . ولم يعد ميدان الخلاص هو الذي يتجاوز ، فيه ، البشر نظام الطبيعة المشترك ، بل اصبح هذا الميدان ميدان التجارة . ويجب ، حقا ، فهم « الروحاني » بوصفه مضادا لـ « الجسدي(١) » : ذلك ان جسد الفرد أو الحيوان قائم في طبيعة الاشياء ، في حين انه ليس لجسد المجتمع مثل هذا السند : انه من عمل الاشخاص . وهؤلاء الاخيرون مفصولون عن بعضهم في الطبيعة كما كانوا مفصولين في فكر الفورية ، من اوغسطين إلى بيير لومبار .

(١) والدليل على ذلك هو ان سواريز يستعمل كلمتين للدلالة على الجماعة التي تمارس فيها ، سلطة الدولة : الجسم الروحاني والشخص الفعلي .

ولكنهم اذا اجتمعوا ، مع ذلك ، في الحالتين ، في مكان آخر غير الطبيعة ، فإنهم سيجتمعون في أماكن مختلفة حتى ولو كشفت عنهم صورة وحيدة . لقد كانت العلاقة بالخالق هي التي تنظم المدينة السماوية في حين كان الحق يمحي في اخلاقية للقصد وللسلوك الفردي . اما الان ، بالمقابل ، فإن العكس هو الذي يحدث : فالحق يكتسب استقلالا وعلمانية متزايدي الحجم إلى درجة ستنتهي ، معها ، السياسة إلى ان يجري التفكير فيها بمقولات الحق الخاص . وفي هذه الاثناء ، تكون صلات الخليقة بالمخلوق هي التي تنزع إلى ان تصبح شأنا فرديا . وازمنة ولادة الشخص الحقوقي هي ، ايضا ، ازمنة الايمان الحديث الذي ينقل ، فيه ، الروحاني ،شاغل المدينة السماوية إلى المستوى الثاني .

وهكذا ، فإننا لن نستطيع ، قط ، المبالغة في الالحاح على اهمية الانتقال الذي يطرأ على الجسد الروحاني . وليس الامر ،فقط ، انه يرد الى الاحداث التي وقعت في المؤسسات (وهي كبيرة) ، بل انه ، خاصة ، يبين كيف تأخذ الايديولوجية في حسبانها هذه الاحداث . وديمومة المصطلح تقنع الثورة النظرية وتكشفها معا : فما كان ،في السابق، يرد الى الذرية الروحية والعدم الحقوقي ، يستخدم ، الان ، في التفكير في وحدة سياسية قائمة على الذرية الحقوقية .

لقد تحولت الدولة ، في خمسة عشر قرنا ، من شر لابد منه الى جماعة كاملة . ومن المؤكد ان هذه الجماعة ستكتسب قوى وجود شديدة الاختلاف فيما بينها : فالايديولوجية نفسها سوف تلهم مذاهب ذات نتائج متعارضة غالبا . ان كل السيادة مركزة ، لدى بودان ، في شخص الملك ، والتمييز بين الدولة وجماعة كالاسرة ليس بارزا بوضوح لديه . اما

لدى سواريز ، فالتمييز واقع على العكس من ذلك ، ولكن اللاهوتي اليسوعي مازال يسلم بحد من السيادة في جانب سلطة البابا غير المباشرة. ولن يرتبط الطابع الصنعي للدولة بالقوة المطلقة التي يعترف لها بها الا في فكر هوبز . وسوف تلي تعديلات اخرى ، من لوك الى روسو . ولكن ، مهما كانت التباينات بين هذه المذاهب ، فإنها مولودة ، جميعها ، من حيث جذورها ، من هذا الترنح للتاريخ ، في بداية القرن الرابع عشر ، عندما كان الفرانسيسكانيون اللاجئون الى لويس امير بافاريا يحلمون بنظام جديد للعالم .

* * *

الفصل الثالث

ايديولوجية الجماعة

وأخلاقية الأعمال

– ١ –

الجامعة: مثل الجماعة الأعلى

الحداثة وقدامية ايديولوجية

جيرار ميريه

لفظة « الجامعة » universitas هي اللفظة التي كان العصر الوسيط اللاتيني يعبر عنها، في القرنين الثاني عشر والثالث عشر ،عن الجماعة . فكلمة « جامعة » تترجم فكرة كلية متجانسة منسقة تحت مبدأ وحدة : فالكلمة تدل ، اذن ، على شكل من أشكال الترابط الذي نعلم ان العصر الوسيط شجع توسعه تشجيعاً خاصا . وهي تعبر الازمنة كي تصل الينا ، وعندما نتحدث عن الجامعة universite ، اي عن وحدة تعليم عال ، فإن الغرب القروسطي هو الذي ندين له بهذه التسمية . ولم تكن كلمة جامعة universite ترد ، في زمانها ، الى الدراسة فقط ، بل الى الجماعات المتنوعة التي كانت تشكل البنية الاجتماعية القروسطية عامة . فالامر يدور حول الجماعة وانماطها ، وهو تصور يرمي الى استيعاب مبدأ كل حياة في الجماعة . وهذا يعني ان مدلول الجماعة ينطبق على الكنيسة –جملة المؤمنين – انطباقه على نقابات التجار او جمعيات المثقفين ، انه المقولة الرئيسية في المجموعة القروسطية .

وبهذه الصفة ، نستطيع الحديث عن ايديولوجية للجامعة على اعتبار ان جملة التصورات الاخلاقية والسياسية والحقوقية للحياة المدنية هي ما تنطوي عليه هذه الكلمة المجردة. ونحن نقول« كلمة مجردة » لأنها لاترد الى رابطة اختبارية ما— مجموعة رجال او اشياء أو حيوانات— بقدر ما ترد الى صفة تشكيل كلية واحدة ، كيان يملك ، في ذاته ، مبدأ وجوده ، ان لم يكن مبدأ نشوئه عندما يكون هذا الاخير معترفا به . ومن المؤكد انه لايمكن ان يقال عن تجمع حيوانات ، عن قطيع مثلا ، انه ينتمي الى الحياة المدنية . ومع ذلك ، فهو جامعة . وهذا المثال يدل على ان الجامعة كانت ، قبل ان تصبح مدلولا يسمح بتصور المجتمع (او المجتمعات) ، ترد الى فكرة الكلية المجردة ، بصورة مستقلة عن الافراد الذين يؤلفونها . هذا البعد هو ما يحتفظ به القرنان الثاني عشر والثالث عشر ليجعلا منه خاصة كل رابطة مدنية وزمنية وتعريفها . ويتأكد هذا التجريد ، ايضا ، من حيث ان الجامعة كانت تعني ، بصورة شائعة ، في فجر العصر الوسيط ، « العالم » وكان المعنى المقبول غالبا ، حتى القرن الثاني عشر ، هو « الكون » : العالم ككلية . ونما التأمل ، إذ ذاك ، في اطار الاقتصاد العام للخليقة .

وقد كتب الاختصاصي بهذه القضية ، بيير ميشو — كانتان ، الذي نأخذ عنه ، هنا ، شواهدنا ما يلي : « عند مقاربتنا للتأملا ت العقائدية التي يطبع نموها واحتدادها « نهضة القرن الثاني عشر » بطابعه ، يكون المعنى المقبول والذي يعطيه المؤلفون ، بصورة شائعة ، لكلمة « جامعة » هو الكون ، العالم بكامله الذي يسود ، فيه ، النظام والبهاء اللذين حققهما الله فيه . ويستخدم ابيلار والقديس برنار هذه الدلالة باتفاق يلح على

تباينات مواقعهما الشخصية . فيقول كاهن كليرفو ان القانون الازلي هو ضابط الجامعة ، في حين يؤكد المعلم الباريسي صواب الذين رأوا في الروح القدس روح العالم وروح حياة الجامعة(١) » . فالجامعة هي ، هنا ، اذن ، الكون كما خلقه الله . وبالتالي ، فإن ما تم الاحتفاظ به هو فكرة نظام ، الا ان هذا النظام غير ملاحظ ، بل انه يستنتج ، نوعا ما ، من شكل الجامعة : فهذه الاخيرة كلية توجد بصورة مستقلة عن الاطراف التي تكونها . ومن اجل ذلك يجب على الافراد الذين يؤلفونها الارتفاع الى مستوى الجامعة . وهذا الاخير يظهر ، اذ ذاك ، بوصفه التسلسل الرتبوي الذي يقابل الكلية باجزائها. وهكذا، فان الخير لايفرض نفسه على الافراد بصفتهم افرادا ، بل يصدر عن الجامعة بحيث ان على كل واحد ان يبذل جهدا ليتصرف ضمن منظور الجامعة وليس ضمن منظوره الخاص .

وهذا العالم المنظم ، هذا الكون الذي خلقه الله ليس المعنى الوحيد المقبول للمصطلح . انه ينطبق ايضا ، كما رأينا ، على مجموعات بشر ، واشياء . ويبدو انه ينبغي الكشف عن دلالته على صعيد المسيحية او ، بالاحرى ، على صعيد « شعب المؤمنين » ليصبح ايديولوجية حقوقية واخلاقية وسياسية . فالبرهة التي يدور الامر فيها حول تعريف الكيان الزمني لمثل هذه الجماعة هي ، فعلا ، البرهة التي تتجلى ، فيها ، ايديولوجية الجامعة على افضل وجه . وليس من قبيل المفارقة ، لهذا السبب ، ان نراها تتكون في اطار التامل العقائدي الذي يرمي الى تعريف مجموعة المسيحيين . ان هذه المجموعة ، وهي الكنيسة ، تواجه من

(١) بيير ميشو – كانتتان : الجامعة ، باريس . ١٩٧٠ ، ص ٢٠ .

وجهة نظر اتساعها وتنظيمها في الزمني . ومن المؤكد ، بشهادة الامثلة المتنوعة التي سبق ان اوردناها حول استعمال مصطلح « الجامعة » ، ان استعماله للدلالة على الكنيسة ليس حصريا . الا انه ، مع ذلك ، رئيسي . وبالفعل، فإن التصور الذي يجعل من هذه الاخيرة جماعة ، كلية خاصة منظمة ومرتبة تسلسليا « كعالم » يجعل منها ، في الوقت نفسه ، مجتمعا . ويمكن ان نلاحظ ، فعلا ، ان القرن الرابع العاشر سينصب ، في شخص مارسيل دوبادو ، على البرهان على ان الكنيسة ليست « مجتمعاً » . فمن الاساسي ، لهذا السبب ، ان نرى كيف يجري التفكير في الكنيسة — اذا لم تكن تفكر في نفسها هي بالذات — بوصفها « جامعة » وبذلك ، تكتسب وجودا « مدنيا » ان صح هذا القول .

الا انه ينبغي ان نشير ، هنا ، الى اننا لاندعي الاتيان بأي جديد فيما يتعلق بهذه المسألةالهامة : فنحن ندين بصورة كاملة للمؤلف بيير ميشو — كانتان . ونحن نحاول ، فقط — بفضله — ، ان نفهم السند الذي يدعم القول بوجود ايديولوجية حقيقية للجماعة الاجتماعية المدنية التي يمكن الكشف عنها انطلاقا من مدلول الجامعة . وهذه المحاولة تفرض نفسها لاسيما وانه عبثا ما نحاول ان نجد اشارة الى هذا المصطلح في هذا او ذاك من كتب تاريخ المؤسسات او الافكار السياسية وذلك على الرغم من التقربات . ومهما يكن من امر ، فان هذا العمل التفسيري غير ممكن الا في المنظور التاريخي . فعلى وجه الدقة ، ان تتخذ الحركة الجماعية والتعبير المفهومي عنها في « الجامعة » فعلا ، دلالة ايديولوجية الا بصورة استرجاعية عندما ستتطور ، منذ القرن الرابع عشر ، ايديولوجية

للمجتمع المدني ، وللدولة في الوقت نفسه . ويريد ذلك صحة ان ميشو — كانتان يلاحظ ، مع استشهاده بنصوص عديدة كتبت ، فيها ، الكلمة ، ان استعمالها ، على وجه الاجمال ، ليس منتشرا جدا . واذا اضفنا الى ذلك تعدد معانيها — الظاهر فقط لان فكرة الكلية الواحدة المجردة هي التي يدل عليها هذا المداول مهما كانت الاشياءالتي ينطبق عليها —، فإننا نرى ان الجامعة هي ، ما وراء تقنيتها الخاصة ، التصور الرئيسي للحياة المدنية في العصر الوسيط . فلا توجد ، فعلا ، مجموعة او كلية أو تجمع أو ، بكلمة موجزة ، جماعة ، لاينبغي ، من اجل ان يكون لها الحق في وجود اجتماعي معترف به ، ان تملك كيان الجامعة . فهذه الاخيرة هي ، حقا ، القاعدة المكونة للبنية الاجتماعية. انها ، ايضا ، مفهوم الصلة الاجتماعية . وضمن هذا المعنى يمكن ان نتحدث ، أو ان نحاول الحديث ، عن ايديولوجية للجماعة .

الجسم ، المجتمع

ان ترى في الكنيسة جامعة شيء ممكن منذ ان يكون الكون نفسه ، خليقة الله ، كذلك . ولكن الانتقال من العالم إلى الكنيسة يتم بجماعة اخرى : جماعة الجنس البشري . وهذا الانتقال ليس زمنيا بل هو مفهومي . فجامعة المؤمنين هي الكنيسة من حيث ان هذا الاخيرة هي الجماعة التي كونها الجنس البشري الذي تلقى الرؤيا . وهكذا كان ينبغي ، من اجل تامل الكنيسة ككلية ، تعريف الجنس البشري : والكنيسة ليست ، اذ ذاك . سوى هذا الاخير زائد الرؤيا ، انها جامعة .

وقد كتب ميشو — كانتان يقول : « يرتبك المرء ، احياناً ، في التمييز الجلي بين معنيين ممكنين للكلمة : جامعة الجنس البشري ام

جامعة المؤمنين في بعض النصوص . وكانت تلك ، في الواقع ، وجهة نظر لم تكن تشغل بال مؤلفيها . فالجنس البشري لم يكن ، في حد ذاته ، يشد انتباههم ، وما كان يهمهم ويعبرون عنه هو جملة البشر المستوعبين والمكروسين ، بصورة مشخصة ، في اقتصاد خلقهم من جانب الله ونذرهم لملاقاته . ان الجامعة هي ، حقا ، الجنس البشري ، ولكنها الجنس البشري قبل الرؤيا ، الذي افتداه المسيح والملتزم حيال الله . انه نقل الى الصعيد الجماعي للتصور الكلي للانسان ومن الصعيد المتجاوز للطبيعة الذي انخرط فيه ، وهي سمة مميزة لفكر القرن الثاني عشر(١) » . فالجنس البشري أو البشرية ، الوارد في الرواقية القديمة يؤلف ، اذن ، الخلفية التي يمكن ، عليها ، تعريف كنيسة المؤمنين كجامعة . ومن المؤكد ان الرؤيا هي التي لها وزن والتي هي الاولى . ولكنها لا تحدث . على كل حال ، الا امام البشر . وكون البشرية ، في حد ذاتها ، جامعة هو السبب في ان الجنس البشري الذي تلقى الرؤيا يستطيع ان يكون جامعة بدوره . الا انه من المؤكد ان المؤلفين لم يكونوا يستهدفون تمجيد البشر بتعريفهم الكنيسة على هذا النحو ، بل هبة ذواتهم لخدمة الله . ونشهد ، اذ ذاك ، انطلاقة لقطة نظرية تلقي اول ضوء على ايديولوجية الجامعة . ان الجنس البشري والكنيسة والامة (اي جامعة الرعايا) تشكل سلسلة محكمة : فالمصطلح الذي يهمنا يكسب ، هنا ، تماسكا . وهكذا يدل جان دو سالسبوري ، به ، في « بوليكر اتيوس »،على جملة الرعايا الذين يخضعون لامير : وخلاص الرئيس هو شرط سعادة الجميع في المجتمع السياسي .

(١) بيير ميشو – كانتان : المرجع السابق ، ص ٢٥ .

ونشهد ظهور الطابع الاجتماعي – السياسي للتأمل الذي ينشأ حول هذا المدلول . فالجامعة لاترد الى جماعة اجتماعية بصورة عامة ، فقط ، بل ، ايضا ، الى جماعة سياسية ومدنية . ويزيد ذلك وضوحا ان مشرعي القرن الثاني عشر هم الذين حصل تثبيت المعنى لديهم : فالمصطلح يشير الى كل جماعة بشرية تملك قواما حقوقيا خاصا – انها شخصية اخلاقية وحقوقية . وضمن هذا المنظور ، يلاحظ ميشو – كانتان ، ايضا ، ان المصطلح يشير الى الشعب الذي يصوغ الحق من حيث كونه يؤلف جامعة . فالشارح بولفوروس يكتب ، فعلا ، ما يلي : « ليس للافراد اي حق فيما كان قد منح للجامعة او للذي يقوم مقامها ، اي للشعب كحاكم » . وما جرى التأكيد عليه ، على هذا النحو – وراء فكرة التمثيل الشعبي – هو ان مبدأ السلطة موجود في الشعب»(١) .

فالجامعة هي ، اذن ، اسم الجنس للجماعة المعرفة ، على هذا النحو ، نظريا ، بوصفها العلاقة بين الكلية واجزائها . انها كيان حقوقي ، وهذه الصفة هي التي تسبب ، بموجبها ، مضاربات عقائدية حول طبيعة المجتمعات . فالايديولوجية التي تتأكد هي ، اذ تتخذ شكلا في النصوص الحقوقية ، ايديولوجية سياسية . وهذا الامر يظهر ، بصورة افضل ، في القرن الثالث عشر . ففي هذا العصر دخل كتاب « السياسة » لارسطو (١٢٦٠) ، والمسألة النظرية التي يطرحها المفكرون على انفسهم هي مساءلة التوافق بين المذهبين ، مذهب الجامعة والمذهب الذي يدافع عنه الفيلسوف الاغريقي فيما يتصل بوحدة المدينة . وعلى هذا النحو ، فسوف يعرف احد منظري ذلك العصر ، روبير غروستيت ، الجامعة

---

(١) بيير ميشو – كانتان : المرجع السابق ص ٢٩ .

كوحدة نظرا لامكان اختزال التعدد الذي يؤلفها الى مبدأ واحد . ونحن نمسك ، هنا ، بموضوع اساسي للفكر الاجتماعي والسياسي كما تطور في الغرب : فلا يكون اي تعدد قابلا للحياة مالم يحكمه ويبينه مبدأ وحدة . فحكم « الواحد » ، ان صح هذا القول ، مكون للنظرية السياسية : فليس عجيبا ، اذن ، ان يكون القرنان الثاني عشر والثالث عشر كأي عصر آخر ، وقد عرفا حياة الجماعة بعدلول نوعي لوحدة الجسد السياسي .

ذلك هو ، فعلا ، معنى ، ايديولوجية الجامعة : تكوين مذهب اجتماعي واخلاقي وسياسي يتيح المجال لتصور مناسب للحياة الاجتماعية المدنية على الرغم من كونه مستوحى كليا من الرؤيا . ومن اجل ذلك ، يدور الامر حول التفكير في وحدة الجسد الذي تشكله جامعة ، وذلك بحيث ان الجامعة تكون ، في التقليد الفكري الذي يجعل الواحد مبدأ الكلية ، نظرية محافظة ومجددة في الوقت نفسه . انها محافظة لانها تخلد هذا التقليد — بتملكها فكرة الوحدة بالصورة التي سنراها — ومجددة لان فكرتنا « الحديثة » جدا عن الجسد السياسي لم يكن يمكن ان تكون تلك التي نعرفها دون الاستكمال الذي اخضعها له فكر القرنين الثاني عشر والثالث عشر .

ان مجاز الجسد هو الذي يتوطد به تصور وحدة الجامعة : فالترابط في « جسد » هو تكوين جامعة . وللجماعة بنية جسد ، تعدد اعضاء متنوعة تؤلف جملة فريدة . ولفهم دلالة هذا المجاز ، يجب اللجوء إلى تقليد مزدوج : رواقي ومسيحي . فسينيك والقديس بولس هما النبعان اللذان تنشأ عنهما وحدة الجسد . ويشرح احد المعلقين على المراسيم البابوية ، هو ستيانسيس الذي يستشهد به ميشو — كانتان ، المعاني

المختلفة لكلمة جسد . « يمكن ان يسمى كل المؤمنين جسدا واحدا رأسه المسيح ونحن اعضاؤه . ان الكلية أو الجامعة تدعيان جسدا واحدا يسمى الحبر رأسه والكلية عضوه . ويسمى جسدا مايعيش بفضل روح كالشجرة أو الانسان أو ، ايضا ، . . . ماتتماسك اجزاؤه معا كالبيت ، أو ماتتباعد اجزاؤه عن بعضها بعضا كالقطيع أو الشعب أو الكلية(. . .). واخيرا ، فان الرجل والمرأة لايؤلفان سوى جسد واحد » . ان هذا التعداد لمعاني كلمة « جسد » لا يستهدف سوى اظهار مبدأ الوحدة المشترك بينها . ان مثل هذه الوحدة هي ، نفسها ، وحدة الجامعة ، ولكن ما يهمنا هو رؤية اثر مثل هذا التصور للجماعة . ويجدر بنا ، من اجل الرؤية الواضحة ، ان نذكّر بكيفية صياغة القديس بولس للعقيدة المسماة عقيدة « الجسد الصوفي » في رسائله . فمجموعة المؤمنين تشكل ، في « جسد المسيح » الذي هو الكنيسة ، جسدا موحدا له الرئيس نفسه الذي هو ، على وجه الدقة ، الرأس . وجماعة المسيحيين المكونة على هذه الصورة هي جماعة اسهامهم في « الرأس » من اجل خلاصهم . ان المجاز العفوي يرمي ، في التقليد البولسي ، إلى نسبة كل الحياة الفردية إلى مبدأ اعلى ، ومن هنا جاء الامتياز الممنوح للرأس في الفكر المسيحي(١) . والامر ليس كذلك في فكر سينيك الرواقي . فالطبيعة هي التي تجعل ، لديه ، من كل مناعضوا في جسد كبير . ولكن الثابت لدى بولس كما لدى سينيك هو كون الجماعة واحدة لانها جسد . ومن اجل ذلك يكون الجسد بنية الجامعة : فقد احتفظ بالنموذج

(١) بيير ميشو – كانتان : المرجع السابق ص ٦٠ .

البولسي — الرواقي للوحدة لتعريف البنية الاجتماعية من القرنين الثاني عشر والثالث عشر .

وعند ذلك ، ندرك بصورة افضل الاثر الذي تركته في تاريخ الفكر السياسي اللقطة النظرية التي تشكلها نظرية الجامعة : الجنس البشري ، الكنيسة ، الشعب — الامة التي اشرنا اليها منذ قليل . انها تدخل ، مباشرة ، نموذج الواحد في قلب الفلسفة الحديثة للدولة والمجتمع المدني نفسه . ويمكن ان نفترض انه ماكان لفكرة الوحدة وناقلها المجازي ، الجسد ، ان يوضعا في مركز التأمل السياسي ، في اشكالية مازالت اشكاليتنا ، اشكالية السيادة ، لولا توسط نظرية الجامعة . ومن المحتمل ، لاسباب تعود إلى بنية السلطة أو ، بالاحرى ، تنتمي إلى مفهوم القوة ، ان مدلولي الواحد والجسد هذين كانا سيظهران في قاموسنا السياسي حتى ولو لم تكن عقيدة الجامعة قد جددتهما . ومع ذلك ، فمن المسموح به ان يقال ان المكانة التي يحتلانها فيه ، منذ خمسة قرون ، قد منحت لهما من جانب الوظيفة التي هي وظيفتهما في نظرية الجامعة .

ومنذ ذلك الحين ، نستطيع صياغة فرضية باستنادنا إلى اعمال ميشو — كانتان : ان علمنة عقيدة « جسد المسيح » (الكنيسة) هي التي انضج ، بفضلها ، مدلول المجتمع المدني اذ ينمو هذا الاخير داخل مجاز الجسد . وبهذه الطريقة نحصل على السلسلة المفهومية التالية — مبدؤها هو الواحد — : الجسد الصوفي ، المجتمع ، الجسد السياسي . وهذه السلسلة التي هي صدى للسلسلة الاولى (البشرية ، الكنيسة ، الامة) تتخذ شكلا في نظرية الجامعة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر .

لقد اتينا على الحديث عن علمنة . ويمكن ان يقال ، ايضا ، ان حركة الفكر التي تعبر عنها الجامعة تقابل نزعا لصفة القداسة عن العقيدة البولسية وهنا يقع ، ففضلا عن ذلك ، ماهو جدير جدا بالملاحظة لان لفظة « الجامعة » ترد ، مهما بعد الزمن الذي يرجع اليه التحقيق ، إلى الرؤيا : فهي تدل ، كما قلنا ، على العالم الذي خلقه الله قبل ان ترد إلى بنية كل جماعة مدنية وزمنية . ولكن هذا ، نفسه ، يقوى فرضيتنا : فالحركة هي ، حقا ، حركة نزع لصفة القداسة ، من العالم صنيعة اله كريم ، إلى التجمعات والمجموعات المتنوعة . فهل ينبغي ، من أجل ذلك ، التخلي عن الحديث عن العلمنة ؟ أبدا ! فليس الامر ، فقط ، أن الاجساد غير مكونة من اجل الكهنوت وحده بل ان ماسوف يحتكر الجسمانية ، أي الدولة ، في مرحلة قريبة جدا ، هو مؤسسة لايمكن ان يكون هناك اكثر منها دنيوية وعلمانية . فهذه الصورة هي ، حقا ، تلك التي سيتم عليها تنهيج السياسة منذ القرن الرابع عشر .

الا ان الاتجاه حاليا هو ، حقا ، إلى الدلالة ، بكلمة « جامعة » ، على وحدة جسد جماعة ما من وجهة نظر تنظيمها الزمني : فالحياة الدنيوية تطغى على الشؤون الروحية بحيث لانعود نرى ، واقعا ، التقليدية البولسية التي كانت الحياة المتجاوزة للطبيعة مبررها . فالارض ، فيما يتعلق بالسماء ، هي المهمة منذ ذلك الحين : ان الامر يدور حول حسن تنظيم المرء لخلاصه في هذه الدنيا . وحدة الجسد مطلوبة في الشؤون الزمنية . ولكن السياسة هي من هذه الشؤون ، وهي تلخصها جميعها .

وهذا مايظهر واضحا مع مصطلح « المجتمع » الذي يشكل ، مع

مصطلح « الجسد » ، نوعا آخر من الجامعة(١) . وبالفعل ، فإن هذه الكلمة الاخيرة ، وهي التسمية النوعية للجماعات القروسطية ، لاتحتاج فقط ، إلى ان تتخصص كـ « جسد » (وهو ماسيعطي « الجسد السياسي ») بل ، ايضا ، كـ « مجتمع » سيعطي « المجتمع السياسي »(أو « المجتمع المدني ») بوصفه كلا متماسكا . فالطابع السياسي الخالص لإيديولوجية الجامعة مرئي ، هنا ، إذن ، بصورة كاملة . فتكوين جسد ، أي وحدة ، أو تكوين مجتمع ، أي تحالف ، خاصتان للجماعة . وهكذا نشهد توطد فرضيتنا : فالقاموس السياسي الحديث يبقى وريث العصر الوسيط دون ان يكون قد صنع فيه . فنحن لم نفعل اكثر من تملك المصطلحات بإعطائها اتساعا لم يكن يمكن ان يكون لها اذ ذاك . وينبغي الكشف عن الفروق الموجودة انطلاقا من فكرة السيادة التي لم تستطع ان تنتش بذورها الا في تربة كانت مدلولات ، مثل الجسد الاجتماعي والمجتمع المدني ، قابلة ، فيها هي نفسها ، لان تكون موضع تفكير ان لم يكن قد جرى التفكير فيها فعلا . وهنا ، بالضبط ، تقع كل القيمة التي تكتسبها ايديولوجية الجامعة استرجاعيا .

ان المجتمع ، كالجسد ، تماما ، هو ، اولا ، الاسم الذي اعطي لمجتمع البشر : فهو من اصل رواقي ويتخذ ، ايضا ، معنى من حيث هو مجتمع تجاري . والمشرعون يعطونه التعريف التالي : « تجمع شخصين أو اكثر من اجل ربح افضل(٢) » . ولايستطيع المرء ، مع هذا الجمع بين البشرية والربح ، أن يضع الحالية البارزة للأمر موضع

---

(١) بيير ميشو – كانتان يشير الى نوع ثالث : الكلية .

(٢) بيير ميشو – كانتان : مرجع سابق ص ٦٧ .

مساءلة . ولكن دلالاته السياسية ، وهي غير بعيدة عن الدلالتين السابقتين ، هي ما يهمنا هنا . واليكم مايقوله ميشو – كانتان : « كان سينيك المشبع بالفكر الرواقي قد ابرز قيمة مدلول الجسد . والاصطفائي شيشرون هو الذي سوف يلعب ، في تاريخ المجتمع ، الدور نفسه» . ان الفضيلة الاساسية للعدالة تقوم على حماية المجتمع البشري . والفلسفة هي اساس العدالة البشرية التي تتحقق في مجتمع البشر . ان الانسان حيوان اجتماعي ، وهذا التعبير وارد لدى القديس اوغسطين ، لان البشر يؤلفون ، فيما بينهم ، مجتمعا واسعا بتواصلهم الطبيعي . ويتحدث جان دو – سالسبوري ، في القرن الثاني عشر ، عن « حق المجتمع البشري الذي هو ، نوعا ما ، الاخاء الوحيد والفريد الموجود بين كل ابناء الطبيعة » . ويؤكد احد اللاهوتيين قائلا : « بما ان الانسان حيوان اجتماعي بالطبيعة ، فإن البشر مدينون لبعضهم بمجتمعهم المتبادل ويشهدون لبعضهم عليه » . ولايمكن لاول نفوذ للفكر الارسطوطالي الذي يمثله ابن سينا الا ان يوطد مثل هذه العقيدة : « لايمكن المحافظة على بقاء وجود الانسان ، كما خلق ، على قيد الحياة دون مجتمع (١) » .

إن المجتمع كصورة للجماعة هو ما سوف تحافظ عليه القرون التالية . ولكن في حين كان العصر الوسيط يرى ، فيه ، نوعا من الجامعة بصورة عامة ، فإن الحداثة سترى ، فيه ، الاطار الوحيد لتأملها السياسي . والامر هو نفسه بالنسبة لنوع « الجسد » : فهذا الاخير ليس ، بالنسبة للقروسطيين ، سوى صورة خاصة للترابط ، الا انه قد رئي ان ما يطبع جسدا ما هو وحدته البنيوية . فليس مدلولا الجسد السياسي والمجتمع

---

(١) المرجع السابق ٦٤ – ٦٥ .

المدني الحديثان ، إذن ، سوء مشتقين من « الجسد » و« المجتمع » بقدر ما يخلط الفكر الحديث بين الاثنين ، في حين كان العصر الوسيط يميز بينهما . وهذا التمييز المفهومي جدير جدا بالملاحظة بالنسبة الينا : فهو يترجم رفض عصر للتفكير في الدولة من اجل التفكير في الجماعة. وماتعنيه ايديولوجية الجامعة هو ان مسألة المجتمع المدني ليست قابلة لأن يجري التفكير فيها في الدولة حصرا . وبالفعل ، فإن اللقاء بين « الجسد » و« المجتمع » هو ما ولد منه التأمل في الدولة ؛ أي في السيادة . فلم يكن يمكن التأمل في هذه الاخيرة الا بإخضاع مصطلحي المجتمع والجسد لانزلاق في المعنى قام على استخلاصهما من بيئتهما الدلالية ، وبعبارة اخرى على هجران اشكالية الجامعة التي اصبحت متقادمة عندما دار الامر حول التفكير في الدولة . فلم يكن « المجتمع » و« الجسد » يتمتعان بأي استقلال مفهومي في القرن الثالث عشر ، وكانا ، كلاهما ، فئتين من فئات الجامعة أو ، وهو الافضل، نمطين من أنماطها والنظرية الحديثة حولتهما ، بجعلهما مستقلين ، الى مدلولين قابلين لأنتاج قابلية لفهم ميدان هو ، على وجه الدقة ، ميدان الحياة الاجتماعية . ومن اجل ذلك ، صبت الفلسفة الحديثة جهدها ، اولا ، على اعلان استقلال المجتمع المدني حيال القوة الكنسية ، وهو ما يفترض التخلي عن نظرية الجامعة التي نعرف ان فكرتها السائدة هي الدلالة على الوحدة العضوية للعالم الذي خلقه الله . وكان ينبغي ، بعد ذلك ، انتاج مدلول القوة ، اي مدلول سلطة قادرة على المحافظة على وحدة جسد المجتمع المدني : وهذه القوة هي مرجع السيادة التي هي مستودعها . وسوف تتطور هاتان الحركتان ، استقلال المجتمع المدني وانشاء قوة النظام ، على أيدي مارسيل دوبادو . وبودان في القرنين الرابع عشر والسادس عشر .

ان الجامعة التي كانت تشكل ، في العصر الوسيط ، تصور حياة الجامعة تبدو ، حقا ، منذ ذلك الحين ، محاولة ناجحة لتصور تنظيم اجتماعي خارج الدولة . ولكن الدولة ، في الوقت نفسه ومن جراء نموها الداخلي ، هي التي اصبحت ممكنة . واذا كان الامر كذلك ، فلأن الجامعة هي مفهوم الجامعة الزمنية . وهذا هو طابعها الاساسي او هذا هو ، بالاحرى ، البعد الحاسم الذي تتكون ، به،ايديولوجية وتنتج ، بذلك ، وسائل تجاوزها هي بالذات . لقد كانت الجامعة تدمر نفسها بافرازها صورا خاصة – « المجتمع » و« الجسد » بصورة رئيسية . فهي ، اذ أنضجت نموذجا للجماعة خارج الدولة ، سرعان ما سوف تحذف من جانبه . وفي حين كانت الجامعة تدل ، بالاستناد الى الرؤيا ، على الجماعة في وجهها كتنظيم زمني ، فإن هذا الجانب من من الاشياء هو الذي سوف يتحول ، منه ، مثل الجماعة الاعلى القروسطي المتجه نحو المقدس الى عكسه . وكما كان المجتمع ، في العصر الوسيط ، الصورة الزمنية للجامعة – وصورة بين صور اخرى – فإنه سيكون . كذلك ، في فترة السيادة ، دعامة القوة « الدنيوية » . فليس « العالم » الحديث ، كما كانت تريد الجامعة ، عالما خلقه الله ونظمه ، بل هو العالم البارز الدنيوية الذي تديره قوة الدولة : فالمجتمع المسيحي يحدث ، عن طريق الجامعة ، المجتمع المدني .

فكرة الجماعة

ان ما أورثه العصر الوسيط للفكر الحديث هو ، إذن ، مفهوم الجماعة . فالجامعة ترد ، مهما كانت صورها الاختبارية ، الى رهط افراد له هذه الصفة المشتركة او تلك التي تعطي المجموع الذي يشكلونه

وحدة بنيوية . وبسبب ذلك بالذات ، فإن الجماعة المنتجة على هذا النحو هي الاولى بالنسبة لاعضائها . وهكذا يكون لدينا التصور المجرد للجماعة اذ تكون هذه الاخيرة كيانا يستمر بذاته . الا انها ليست مستقلة كليا عن الاعضاء الذين يؤلفونها : فهي موجودة ، حقا ، من خلالهم . الا انها ، في صفة وجودها كجامعة ، لا تختزل اليهم . ومن هنا يأتي قوامها كشخصية معنوية(١) . وفي الواقع ، فإن ما يستخلص من هذا المداول المجرد للجماعة هو انها كيان حقوقي . فالجامعة تعبير حقوقي : فقوامها كتجريد جلي ، بصورة رئيسية ، لدى الباحثين في القوانين الكنسية والرومانية . والمدونة هي التي تؤكد ، مثلا انه « اذا كان مبلغ ما واجب التسديد للجامعة ، فانه ليس واجب التسديد لاعضائها ، وان « ما تدين به الجامعة لا يدين به اعضاؤها » . وكذلك ، » فلا ينبغي اعتبار ممثل العدالة مفوضا من جانب عدة اشخاص لانه يتصرف باسم الدولة أو الجامعة وليس باسم الاشخاص(٢) . وبما ان الجامعة غير موجودة كشخص طبيعي في حين يمكن ، بصورة طبيعية ، مصادفة كل فرد من الافراد الذين يؤلفونها ، فهي ، حقا ، فكرة رهط ، مفهومه . وهذه الفكرة هي ما تعبر عنه الجامعة . وهي ، بهذه الصفة ، واقع اختباري أو ان هـذا الجسد »أو ذاك « المجتمـع » ليسا ، بعبارة اخرى ، جملتين نوعيتين إلا لأنهما من جنس الجماعة . وهذا الاخيرة لايمكن، اذن ، ان تستوعب الا بفعل ذهني : انه حقا ، مفهوم ، تصور . ومن اجل الدلالة على هذا الواقع غير الطبيعي والذي لايمكن ، بالتالي ،

---

(١) راجع القسم التالي فيما يتعلق بالصلاحيات المرتبطة بالشخصية المعنوية .

(٢) شاهدان في كتاب بيير ميشو – كانتان السالف الذكر ، ص ٢٠٢ .

ان يلاحظ لانه قابل للتفكير فيه عقليا فقط ، يشير اليه المنظرون الحقوقيون بوصفه واقعا لا يملك جسدا . فالجماعة واقع وهمي تملك الترابطات الواقعية ، بفضله ، قواما خاصا — قوام الجامعة على وجه الدقة . ويعالج ميشو — كانتان هذه المسألة فيقول : « الجامعة مصطلح يدل على نتيجة علمية عقلية يجريها المشرع ، وهو لا ينطبق على الاشخاص او الافراد الذين لا تتميز اشخاصهم ، بموجب تعريف بويس ، الا بكونها مزودة بعقل لانه ليس لها العنصر المادي الذي يكون الفرد الطبيعي » . والعنصر اللامادي الذي يستخلصه الذهن على هذا النحو ليس وهما ، شيئا غير واقعي .. وبذلك تبرر تسمية الواقع الذي لا يملك جسدا ، الواقع اللامادي ، وهو مدلول كامل الوضوح والضبط بالنسبة لمفكري القرن الثالث عشر .

ذلك هو المعنى العميق لايديولوجية الجامعة : جعل الجماعة ، عامة ، امرا قابلا للتفكير فيه . وعلى هذا النحو ، فإن فكرة الجسد التي كانت في القرن الثالث عشر ، كما اشرنا منذ قليل ، صورة خاصة من صور الترابط تتخذ ، من وجهة نظرنا كـ « محدثين » ، دلالة مجردة هي نفسها . وفكرة الوحدة هي التي تبرز قيمتها في فكرة الجسد . وعندما ستتحدث فلسفة الدولة عن « جسد سياسي » او عن « شعب متحد في جسم » ، بمعارضتها هذا الاخير ، بعناية ، بالتعدد العديم الشكل ، المبعثر ، المفكك ، فإنها لن تفعل شيئا آخر خلاف التفكير بهذا « الجسد » بوصفه واقعا دون جسد . وفي حين كانت نظرية الجامعة تجعل من الجماعة نتيجة لعملية عقلية ، فإن فلسفة الدولة ستجعل من « الشعب » ، مثلا ، واقعا غير مادي ، هو الاخر ، مبدأ سلطة مجردا . والامر

هو كذلك بالنسبة لـ « المجتمع » . فهذا الاخير واقع لاجسد له على الرغم من كونه موجودا ككيان وهمي : فما من احد قد صادف، قط ، اليوم كما في الامس (اكثر مما سيصادف غدا) ، مجتمعا او شعبا او امة أو دولة أو الجماعة .

ومع الجامعة ، تجد الحياة الاجتماعية المقولة المناسبة لهدفها الذي هو العيش الجيد في السلام المدني . فقد كان ينبغي ، فعلا ، مدلول للجماعة على ما يكفي من التجريد من اجل ان يتأكد الشعور بانتماء الى الى جماعة . . وبما ان هذه موجودة بصورة مستقلة عن الافراد ، بالصورة التي اتينا على ذكرها ، فهي سابقة ، دائما ، في وجودها عليهم وباقية بعدهم . وما يميز الجامعة ليس بعدا مدنيا خالصا فقط ، بل ، ايضا ، قيمة اخلاقية ترتبط بالجماعة على اعتبار ان كل واحد يجد هويته بواسطتها . وهكذا اكتشفت الصلة الاجتماعية واكتشف ، معها ، وعي ديمومتها : فيمكن للافراد ان يتغيروا ، ولكن الجامعة باقية .. فالصلة الاجتماعية محتواة ، اذن ، فيهم – الانسان ، كما كان يريده ارسطو ، حيوان اجتماعي – ومتعالية عليهم : والصلة معطاة بذاتها على اعتبار انها لا تختزل اليهم . ونحن نرى جيدا ان كل هذه الافكار ليست غريبة عن فهمنا « البورجوازي » الحديث .

ومنذ ان يجري التفكير بمفهوم الجماعة ، فإن ما ينبغي استخلاصه هو تصور ما للفرد . لقد قلنا ان ميراثنا القروسطي كان في الفكرة التي ما زلنا ، بالتأكيد ، نكونها عن المجتمع وعن الجماعة المدنية بصورة اعم . والامر هو نفسه بالنسبة لعلاقة هذه الاخيرة بالفرد . ان فكرة حق شخصي موجودة في نظرية الجامعة : انها نتيجة لتصور الصلة

الاجتماعية الموجودة بين جماعة معينة وكل من أعضائها : « للصلة التي تربط الفرد بالجماعة التي هو عضو فيها قوة كافية لتخلق له قواما لا ينفصل عن شخصه ويتبعه الى كل مكان مشكلا وضعه المدني» . وهذه الملاحظة من جانب ميشو — كانتان تلقي ضوءا قويا على حداثة الجامعة ، على ما تعنيه بالنسبة الينا . ان مواطن الدولة « عضو من اعضاء صاحب السيادة » ، وهو يكتسب ، به قوامه : انها عقيدة الجمهورية . فما احتفظ بــه الفكر الحديث والممارسة الاجتماعيــة هو ، اذن ، تصور صلة خارجية عن الفرد وتكونه مع ذلك .وهذا هو محتوى ايديولوجية الجامعة الحالية ، دائما، على الرغم من بعض اللمسات التي اخضعتها لها نظرية السيادة والتي يمكن الكشف عنها على هذا النحو : لقد اخذت الدولة مكان الجامعة ، وكفايتها كموحد للمجتمع المدني والجسد السياسي ستكون اكبر بما لا يقاس من مؤسسة الجماعة القروسطية .

* * *

– ٢ –

الشخصية المعنوية

الفرد والجماعة

جيرار ميريه

ابرز تحليل مفهوم الجامعة قيمة مدلول الشخصية المعنوية بوصفها طابعا بارزا للجماعة القروسطية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر. فهذه الاخيرة ليست اجتماعا اختباريا ، تجمعا تلقائيا لافراد جمعت بينهم مصلحة سياقية ، بل هي على العكس من ذلك، مؤسسة حقيقية تملك بنيتها وكيانها : ويجب ان تعرف بالحق ، وهي تستند الى اصطلاح حقوقي بحيث انها توجد بذاتها . وهو ما يعطيها ، فعلا ، كيان شخص معنوي متميز عن الافراد الذين هم اعضاؤها . فالجماعة القروسطية ولدت ، اذن ، من ارادة مقننة بوضوح ، وهي تستقرىء لدى الفرد الطبيعي وعيا جماعيا حقيقيا . والانتماء الى الجامعة يؤدي ، لدى المعني ، الى التمتع بالحقوق والالتزام بالواجبات على اعتبار ان الحقوق والواجبات صادرة ، مباشرة ، عن الجماعة من حيث هي جماعة .

العدالة المدنية

ان التحقيق في معنى عقيدة الشخصية المعنوية قاصر ، اذن ، على فحص العلاقات بين الافراد والجماعة . وما يلفت النظر ، لاول وهلة ،

هو ان الفرد ثان وانه لايكتسب هويته الشخصيةالا بانتمائه إلى الجسم الاجتماعي . ويبدو ذلك ، خاصة ، في كون نظرية الشخصية المعنوية للجامعة ترتد إلى ابراز وجود صلة اجتماعية لايعيش ، دونها ، البشر حياة عادلة متجهة نحو الخير والسلام المدني . وهنا نتعرف على الفكرة الارسطوطالية كما يفصح عنها كتاب « السياسة » الذي اعاد الغرب اللاتيني اكتشافه عام ١٢٦٠ . فالانسان كائن اجتماعي وبيئته الطبيعية هي المدينة . ومع ذلك ، فإن مدلول الصلة الاجتماعية ليس ارسطوطاليا فقط ، بل هو موجود ، ايضا ، لدى شيشرون وسينيك وقد استمد منهما القروسطيون ، ايضا ، وحيهم . ولكن هذه المنابع المتنوعة لم تكن الوحيدة ولا الاكثر حسما : فالرؤيا هي التي تؤلف الاشكالية الاساسية للحياة المدنية . وقد استخدمت الرواقية والارسطوطالية (بدءا من القرن الثالث عشر لهذه الاخيرة) ، ان صح هذا القول ، كدعم عقائدي لتكوين نظرية لحياة الجماعة . وهكذا ، فان الصلة الاجتماعية ، وجودها في كل الجماعات وبها ، هي مايشكل خلفية العلاقة بين الفرد والجماعة . وبيان مثل هذه الصلة التي تضمن قوتها ، نفسها ، التلاحم الاجتماعي مواز في حدوثه لتصور غائي للحياة المدنية . وهذه الغاية هي العدالة . فتصور اتحاد الافراد الطبيعيين في جماعة معرفة بشخصيتها المعنوية والحقوقية يعني ، في العصر الوسيط ، اعطاء الحياة الاجتماعية غائية اخلاقية : فلا توجد اية جماعة تستحق هذا الاسم الا من اجل العدالة . وهذه هي احدى الخصائص الرئيسية للحركة الجماعية القروسطية التي افرزت ايديولوجية للعدالة المدنية غير القابلة ، هي نفسها ، للانفصال عن الايمان بوجود « صلة اجتماعية »

مشتركة بين كل البشر ويميزهم بوصفهم كذلك ، وهو وجود بالطبيعة كما هو وجود بالرؤيا .

ان احد منظري الجامعة ، جان باسيان الذي يستشهد به بيير ميشو — كانتان ، يتساءل عن شرعية الروابط فيكتب مايلي : « يمكن ، اذا تحدثنا بصورة أعم ، ان نطلق وصف الشرعية على كل رابطة غايتها حماية العدالة لمصلحة كل عضو فيها . فبما انها ، فعلا ، في خدمةقرارات الحق والعدالةووصاياهما ،فانها سوفتستحق ان تسمى عادلةوشرعية(١)» . ومدلول العدالة المدنية كامل الوضوح هنا ، وهو مواز للحق في وجود الرابطة . فلن يكون لهذه الاخيرة الحق في الوجود ، أي في تكوين شخص معنوي مالم تكن مكونة من اجل العدالة . فالترابط بين الحق والعدالة مناسب ، اذن ، تماما ، نوصف اخلاق مدنية خاصة بالمجتمع القروسطي . وسوف يظهر ذلك بصورة افضل اذا اظهرنا هذا الانشغال بالعدالة بالامن الذي لايمكن ، دونه ، الحديث عن حياة مدنية ، بالمعنى الحقيقي للكلمة ، ملاحظين كل احتياطات المنظرين لابراز هذه الخاصة بوصفها محددة بصورة مطلقة . ففي المناقشات التي جرت بصدد « الروابط » المتنوعة التي تشكلت في المدن ، في العصر الوسيط ، كان المعيار الحاسم الذي يسمح بالاعتراف الرسمي — بموجب الحق — بإحدى هذه الروابط هو علاقتها بأمن الافراد وبالخير . وهذا الخير يتصل ، في الوقت نفسه ، بصفاء المبادلات الاقتصادية وبالسلام المدني . الا ان المشرعين لايفوّتون ملاحظة كون الروابط التي تشكلت ، تلقائيا ،

---

(١) ب . ميشو — كانتان : الجامعة ، باريس ١٩٧٠ ، ص ٢٢٠ — ٢٢١ والامر هو كذلك بالنسبة للشواهد التالية .

في المدن غير مدموغة ، جميعها ، بهذا الظاهر المزدوج للاشياء : فهدفها اقل قابلية لان يعترف به . وهكذا يصلون ، بهذه الطريقة ، إلى التفكير في الفتنة ، أي بالاسباب القاهرة القادرة على تفكيك عري النظام الاجتماعي : ان رابطة قطاع الطرق لاتؤلف « مجتمعا » ولا حق لها في الوجود كجامعة ، انها ليست شخصية معنوية . ويلاحظ منظر آخر ، هو اودوفريد ، ايضا ، ان السلوك القويم ليس ، دائما ، السبب الذي تتكون من اجله الروابط : « وهكذا ، فسوف تتبينون ، بصدد الروابط التي تتشكل في المدينة ، انها لاتتشكل ، قط ، من اجل الطمأنينة ، فما لايجرؤ الافراد على قوله يقوله الجمهور ويجأر به ، وتلك وسيلة لتدمير المدن » . ويمثل على هذه الواقعة من وجهة نظر اقتصادية : فيضيف قائلا : « اذا اتفق النساخون ، فيما بينهم ، على ان احدا منهم لن يكتب دفترا بهذا النوع أو ذاك من الكتابة الا لقاء هذا المبلغ أو ذاك ، واذا فعل الجزارون والبقالون والسماكون . . . فذاك احتكار معيب » .

ان هذه النصوص جديرة جدا بالملاحظة من عدة وجهات نظر . فعلى تمييز واضح جدا بين ماهو موجود واقعا وماهو معترف به حقا تقوم محاكمتها اولا . والواقع ان روابط تتشكل . انها غير موجودة ، من حيث الحق ، لان الخير ليس غايتها . وهذه طريقة في القول بأن صفة الشخصية المعنوية ليست معطاة في ذاتها وذلك ، على وجه الدقة ، لانها تنجم عن اعتراف خارجي بالرابطة المعنية . فيجب ان يصرح عن هذه الاخيرة لتكون شرعية . ثم انه من المناسب ان نعرف ان حشدا ما ، وهو مايعادل التعدد هنا ، لايشكل ، بهذه الصفة ، رابطة ، وهو ،

بالضبط ، تجمع . وهو ليس ، من باب اولى ، جماعة اخلاقية واجتماعية. ولايفوت اود وفريد ، نفسه ، ان يلاحظ ، ببراعة ، في هذا الصدد : « ان الافراد ادنى قوة والحشد اكثر جرأة ».واخيرا ، ربما كان ذلك اهم ما في الامر ، فان تصورا للنظام هو الذي تحمله فكرة الشخصية المعنوية . ما معنى هذا ؟ بما ان الرابطة لاتوجد الا بموجب الحق الذي يطرحها ، فذلك يعني ان الحياة الاجتماعية ، والمدنية بصورة اوسع ، تصدر ، في تاسيسها ، عن قرار حقوقي . وهذه النقطة جلية من حيث نظرية التمرد . فالترابط بصورة « عشوائية »،ان صح هذا القول ، يعني الوقوع خارج المجتمع ، وبالتالي ضده . وكما ان « الحشد » — أو التعدد — ليس شعبا ، كذلك فإن الرابطة ليست مجتمعا . وتشكيل رابطة دون اعتراف حقوقي تمرد . وانطلاقا من ذلك ، تستنتج صور من الجزاء ترمي إلى قمع هذه المحاولات اللاشرعية . ويكتب ميشو — كنتان قائلا : « ويعطينا اود وفريد ، في المقطع نفسه ، معلومات عن العقوبات المطبقة على الجماعات الممنوعة . فقد كان القانون الروماني يماهي بينها وبين جريمة الاضرار بالدولة ، ومعظم المعلقين يكتفون بإشارة أو بمجرد تلميح إلى عقوبة جريمة الاضرار بالدولة . ويشير اود وفريد ، ببعض الدقة ، إلى القاعدة التي يبدو ، حقا ، انها تقابل الممارسة الايطالية في القرن الثالث عشر : فالموت هو مصير المذنبين اذا كان هدف الرابطة التي يشكلونها اثارة الفتنة ، اما في الحالات الاخرى ، فمصيرهم النفي . ويبدو ، في كل الاحوال ، ان المحاكم أو السلطة ذات السيادة كانت تحتفظ لنفسها بهامش من التقدير حيال هذا النوع من المذنبين ، وهو مايفسر نقص الدقة المألوف لدى المشرعين » .

ان هذه الابعاد الثلاثة للشخصية المعنوية : الاعتراف الحقوقي ، التمييز بين الرابطة ومجرد تجمع (« الحشد ») ، واخيرا فكرة التمرد لمهر قيمة النظام التي يمثلها مجتمع حقيقي ، تشترك ، ثلاثتها ، في انها ترجع إلى العدالة المدنية . فهذه الاخيرة هي ، فعلا ، السمة المميزة لجماعة تستحق اسم الشخص المعنوي والحقوقي . وهذا هو الاهم بالنسبة لتحقيقنا : فالعلاقة التي تربط الفرد بجماعة ما هي علاقة عدالة . ويكتب أو دوفرير قائلا : « القاعدة العامة هي ان كل جسم مكون من اجل العدالة ، لا من اجل الفوضى ، مقبول شرعا » . النظام والعدالة أو ، بالاحرى ، العدالة ، أي النظام ، تلك هي ، اذن ، اشكالية الاخلاقية المدنية كما يتصورها الفكر القروسطي . وهي ليست ، وهو مايمكن تبينه منذ ذلك الحين ، خاصة بذلك العصر . وليس الامر ، فقط ، ان هذا المثل الاعلى مازال ماثلا ، حقا ، بالنسبة الينا ، بل يمكن ، ايضا ، ان ندعي اننا ورثناه . وهاتان الفكرتان ليستا ، بطبيعة الحال ، خاصتين بالعصر الوسيط : فهما مكونتان للحياة الاجتماعية عامة . ولكن ماتحمله نظرية « الشخصية المعنوية » هو تصور للعدالة في اطار ماسوف يدعوه المفكرون السياسيون ، فيما بعد ، بصورة منتظمة ، الصالح العام واضعين هذا الاخير قبل الافراد الذين يسهمون فيه . فاولوية المدينة على البشر وتضمن الصلة الاجتماعية في اعضاء الجماعة هما اختراع نظرية الشخصية المعنوية .

القسم المتبادل

ليس متقادما ان نتحدث ، هنا ، عن الصالح العام . فمنذ ان يتكون مدلول الجماعة المجرد ويمتلك صفاته الخاصة يكون تصور الصالح

هو الذي يفرض نفسه على كل اطراف الرابطة التي تتكون في الوقت نفسه . ان كل عضو في الجماعة معني بالصالح العام . واجراء القسم المتبادل هو الذي يسهم ، بواسطته ، كل فرد في هذا الصالح ويؤلف جزءا من المجتمع المدني .

ويمكن ان نتابع هذه المؤسسة في تشكيل الكومونات القروسطية في القرن الثاني عشر . لقد رأينا ان الحركة الترابطية التي عرفها العصر الوسيط في تلك الحقبة لم تكن تستطيع السماح برابطة ليست العدالة غايتها المعلنة والمعترف بها ، وهو ماجعلنا نقول ان عصابة من قطاع طرق يترابطون من اجل الجريمة لايمكن ان توصف بأنها شخصية معنوية . وكذلك ، فإن الكومونة ، جملة ، تنظيم للجماعة لصالح السلام .

ومن هذه الغائية السلمية المتفقة اتفاقا تاما مع مثل العدالة الاعلى يستمد القسم المتبادل كل قيمته . فبما ان الصالح العام لايمكن ان يتحقق في الحرب ، فان الكومونة رابطة تضمن السلام لكل من سوف يشارك فيها . ووسيلة هذه المشاركة هي القسم ، فيجد كل فرد نفسه ، بهذه الصورة ، مشاكا في الصالح العام محميا من جانب الجماعة في مصالحه الحيوية . و « كومونات السلام » هذه ، ولم يكن نادرا ان يطلق عليها هذا الاسم ، تضمن ، على هذا النحو ، للاعضاء الذين يؤلفونها ادارة جيدة للعدالة وحماية ضد التعسف الاقطاعي . وكان الافراد يجدون ، اذ ذاك ، في الكومونة حماية وعونا متبادلا ، وهما عنصران اساسيان للعدالة المدنية(١) . واذا كان الامر كذلك ، فهذا لان النموذج من

(١) راجع ب . ميشو – كانتان : المرجع السابق ص ١٦٠ و ٢٣٧ .

الجماعة القائم على القسم التبادل الذي سوف نرى معناه هو الذي تكتسب ، به الرابطة صفة الشخصية المعنوية اكتسابا كاملا ، والفرد يصل اليها ، هو الاخر ، بانتمائه إلى هذه الرابطة . إن للسيد ، في مجتمع القرن الثاني عشر القروسطي ، شخصية حقوقية كاملة . فلم تكن هناك ، اذ ذاك ، من وسيلة لسكان موضع ما ، من اجل أن يتمتعوا ، هم انفسهم ، بهذه الصفة ، غير تشكيل رابطة كومونة . انهم لايستطيعون ذلك ، ابدا ، كافراد ، الا انهم « اشخاص » بوصفهم اعضاء في الجماعة . ونلقى ، هنا ، الاهمية الحاسمة لمدلول الجامعة المجرد ، مفهوما بوصفه كيانا مستقلا ، حيال الاعضاء الذين يؤلفونه . ولا جدوى من أن نؤكد ان هذا الوصول إلى كيان « الشخص » الملازم لكيان المواطنة ، اذا صح هذا القول للدلالة على من يؤدي القسم ، يعادل بالنسبة للمعني ، تحررا ملحوظا ، تغييرا عظيما في صورة وجوده .

إننا نرى ، في مثال الكومونة هذا ، ان إيديولوجية الشخصية المعنوية هي إيديولوجية للمجتمع المدني . وبالفعل ، فإن « المجتمع » تحالف (١) : ففيها ، وبه ، تتحقق صلة قابلية الاجتماع . وبعبارة اخرى ، فان فكرة الانسان بوصفه اجتماعيا بالطبيعة تكف عن كونها مضاربة فلسفية أو حقوقية لتشكل الاطار شبه اليومي للحياة المدنية . وهذا الامر يظهر واضحا جدا في ممارسة القسم التي تنشأ ، بها ، جماعة . فالقسم التزام وانضمام : التزام من جانب الذي يقسم يمين الولاء للجماعة ، تحت طائلة فقدان حقوقه ونظرياته ، والانضمام إلى الصالح

---

(٢) يراجع القسم السابق حول مدلول « المجتمع » القروسطي .

العام . والقسم المتبادل يشبه ، بذلك ، ميثاقا اجتماعيا حقيقيا . إنه مؤسس الجماعة ، وبه يكتسب كل فرد شخصية معنوية وحقوقية . ويكتب : ميشو – كانتان، معلقا على ممارسة القسم في المدن الجرمانية ، مايلي : « أنه ، بالالتزام الذي يأخذه كل فرد على نفسه حيال كل الاخرين والرهط الذي يؤلفه معهم ، يعطي هذا الرهط وجوده كشخص معنوي جماعي : فالاشخاص أو المؤسسات التي يقسم على اطاعتها أو احترامها افراد مشخصون يمثلون هذه الشخصية أو ترتيبات دقيقة تظهرها في الممارسة . وجماعة المدينة وكل مواطنيها هي مايلتزم كل فرد من السكان حياله من خلالها » .

إن للقسم ، اذن ، نتيجة مزدوجة : فهو يؤسس ، حقا ، وجود شخصية جماعية ، من جهة ، وينمي ، من جهة ثانية ، شعور الانتماء إلى هذه الجماعة « فالمواطن » أو « الشريك » حر وتابع معا ، انه شخص حقوقي حقيقي . ويظهر ذلك ، جيدا ، في الطابع المتبادل للقسم كما يمارس في الكومونات الفرنسية . فالذي يؤدي القسم لايقسم امام ممثلي الجماعة ، بل مباشرة . فيتبادل الأفراد القسم على العون المتبادل . وما ينشأ هو نوع من الاعتراف العمومي باعضاء الجماعة التي تشكلت على هذا النحو : فالالتزام الشخصي والطوعي من جانب الذي يقسم هو الذي يجعل منه شخصا حقوقيا .

وتقوم أهمية هذه الممارسة على كونها تحمل ، في ذاتها ، التخلي عن الولاء التبعي وتسمح ، بالتالي ، بالانتقال إلى صورة اخرى من قابلية الاجتماع . لقد كان الولاء الاقطاعي قائما على صلات شخصية ، أما القسم المتبادل الذي أدخله التصور المتضمن في الجامعة في القرنين

الثاني عشر والثالث عشر ، فهو يقوم على تصور للصلة الأجتماعية والفرق رئيسي ويحمل ، في ذاته ، أسباب افول الاقطاعية . وهكذا يحل القسم محل صلات الشخص بالشخص ، وهي صلات تبعية تنتج بنية تبعية وخضوع اجتماعية عمودية ، علاقة اكثر تجريدا ، إن صح هذا القول ، هي صلة الإنسان بالجماعة . وذلك ماهو اساسي ويميز تمييزا نوعيا مدلول الشخصية المعنوية الجماعية . ولم تكن الإقطاعية تملك ، من وجهة النظر هذه ، مدلولا متماسكا للحياة الاجتماعية . فهي تعرف بفرديتها ، ونعني بذلك ان العلاقات المعقودة بين فرد وفرد طبيعي آخر – التابع الذي يقسم يمين الولاء للسيد الذي يضمن ، هو نفسه ، حماية الاول – هي التي تنتج ، انطلاقا منها ، علاقة لايمكن ان توصف ، بصورة سليمة ، بانها صلة اجتماعية . وعلى العكس من ذلك ، فإن الجامعة ، مفهومة كشخص معنوي مجرد ، هي التي تؤسس الالتزام الاجتماعي ، والقسم الذي يسبب هذا الاخير ، مباشرة ، هو الذي يدخل صلة اجتماعية حقيقية . وبالفعل ، فان علاقة الالتزام ليست بين شخص وشخص ، بل هي ، دائما ، التعبير عن علاقة بكيان مجرد . ولكن القسم ليس ، خاصة ، استعادة لعلاقة رتبوية معطاة من قبل : انه ينشيء نظاما اجتماعيا جديدا . فنحن ، هنا ، أمام نقيض الاحترام التبعي الذي كان يجهل ، ايضا ، مدلول المساواة كليا : فجوهر الاقطاعية ، كبنية اجتماعية ، هو ان تكون ، جذريا ، غير مسوية . وليس الامر كذلك بالنسبة للقسم المتبادل . فمن الجلي ، فعلا ، ان التبادل يفترض المساواة الكلية – وهذه النقطة تفهم ، بطبيعة الحال ، من حيث البنية الاجتماعية وحدها . ومن المحتمل ان تدين

ممارسة القسم بالكثير لقسم الولاء في شكلها . إلا أنها لاتدين له بشيء فيما يتعلق بمعناها . فالمجتمع الاقطاعي مبنين عموديا ، في حين ان المجتمع الذي يقوم على الجامعة مبنين افقيا ، والمساواة هي نزعته العظمى .

ومن اجل ذلك ، تستمر نظرية الشخصية المعنوية ، الفردية أو الجماعية ، في الإفضاء لنا بمعناها : انها تقتضي المساواة بين كل فرد وآخر وبين الجميع في الجماعة . وليس مفاجئا ان يمثل في ذهننا اصلها المزدوج المسيحي والرواقي . فانسانية الرواقيين تفترض ، كعقيدة جيدة ، المساواة ايضا . والامر هو كذلك بالنسبة لعقيدة العدالة البولسية بموجب الايمان الذي هو اصل فكرة شعب مسيحي . ونعرف ، في هذا الصدد ، تأكيد بولس القائل : « هنا لم يعد يوجد يوناني أو يهودي ، مختونون أو غير مختونين ، برابرة ، عبد ورجل ، بل هناك المسيح في الكل وبالكل(١) » . فالرواقية والمسيحية تسهمان ، هنا ، في بناء عقيدة الشخصية المعنوية كما تتوطد في الحركة الترابطة القروسطية .

الارادوية والملكية

يجب ان نضيف ، إلى حالة المساواة التي تؤلف صفة اساسية للفرد حين يكون عضوا في جماعة ، شعورا عميقا بالحرية . فمن المؤكد ان كيان الشخص المعنوي المرتبط بالجامعة مترابط مع عدد من الصلاحيات . ان الشخص – الفردي أو الجماعي – يعرف بقدراته ، أي بما هو في مقدوره ، بما يستطيع عمله . وبعبارة اخرى ، ان للشخص

(١) رسالة بولس الى اهل كورنثوس ، الفصل الثالث ، ١١ .

من الحقوق بقدر ماعليه من الواجبات : إن له ارادة ، وهو يعبر عنها بصورة مشروعة . وهذا هو السبب الذي نستطيع ، من اجله ، ان نرى في نظرية الشخصية المعنوية اوثق قرينة على افول السيادة الاقطاعية ، بل وسلاحا ضدها يترك مكانه ، بدوره ، عندما يحين الوقت ، لنظريات الدولة الحديثة . فلم يكن هناك ، لمن يريد ان يمتلك كيانا ، توازنا معترفا به بين الحقوق والواجبات ، سوى ان يصبح عضوا في الجماعة . والحرية التي يبلغها الفرد على هذا النحو آتية من حيث انه يسهم في الحرية الجماعية : فهو يحصل على كيانه ، كما يشرح ميشو — كانتان ، من انتمائه إلى جماعة . الا ان هذا الانتماء غير مفروض ، ابدا ، على المعني من الخارج : انه هو الذي يرغب فيه ويريده . ويحاكم ميشو — كانتان بالاستناد إلى مثال الجماعة التي تكون المدينة فيكتب مايلي : « ان التمتع بالحرية كالقدرة على ممارسة سلطة ، أي امكانية التعبير ، في مظهرين ، عن ارادة سيحسب لها المجتمع حسابا ، يظهران كصفتين للشخصية المعنوية والحقوقية التي تعرف بها الجامعة يتلقاهما اعضاؤها من حيث انهم ينتمون اليها ويؤلفونها وليس من حيث كونهم افرادا (١) » .

ونحن لسنا بعيدين ، ضمن هذه الشروط ، عن التصور الذي سوف تنميه ، قريبا ، فلسفة الدولة المقبلة : فسوف تصوغ الارادوية الحقوقية والسياسية ، في القرن الرابع عشر ، في نظرية ، ماليس هو ، اذ ذاك ، سوى ممارسة اجتماعية شائعة لم تقنن الا في كتابات المختصين بالقوانين الكنسية والرومانية . ونظرية « المجتمع المدني » الحديثة قريبة ،

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٦٩ .

وهي لاتطلب ، في القرن الثالث عشر ، سوى أن تصاغ . وسوف يجري ذلك قريبا . وسوف يكون مذهب الملكية احد الجوانب الاساسية في النظرية . فسوف يجعل الفلاسفة من الملكية « صفة للشخص » ، اذا استعملنا صياغة إكثر تاخرا(١) . وكان ذلك يعني استخلاص النتائج من التصور العام للجماعة المطور منذ القرنين الثاني عشر والثالث عشر والذي يجعل من هذه الاخيرة شخصية معنوية . ولكن النقطة الجديرة بالملاحظة هي ان نمو الحق الذاتي(٢) الذي نتحدث عنه ، المؤكد منذ القرن الرابع عشر ، يصوغ منهجيا عقيدة الملكية الخاصة ، في حين ان التصور المعرف بالشخصية المعنوية للجماعة عقيدة للملكية الجماعية . وهناك سببان لذلك : فمن جهة اولى ، ان الرابطة والمدينة والكومونة هي ، فعلا ، من حيث هي جامعات ، اشخاص معنويون جماعيون ، موضوع جماعي للحق ، إذا صح هذا القول . ومن جهة اخرى ، وللسبب نفسه لم يتكون مفهوم موضوع الحق الفردي ، اطلاقا ، في القرن الثالث عشر على اعتبار ان كل فرد يحصل على كيانه من الجماعة التي ينتمي اليها . فالارادة التي تميز الجامعة هي ارادة جماعية . ان الجماعة ، في البنية الاجتماعية المعرفة على هذا النحو ، هي الاولى . ومدلول الشخص المعنوي لايرد الا الى هذه الجماعة على اعتبار ان الافراد لايفعلون شيئا آخر خلاف الاشتراك فيها . فلم يكن يمكن ، اذن ، ان يتكون ، على اساس مثل هذا التصور ، سوى مدلول الملكية

---

(١) ان غروسيوس هو اول من استعملها في بدايته لمطولته « حول حق الحرب والسلام » (١٦٢٥) .

(٢) راجع م . فيلي : تشكل الفكر الحقوقي الحديث ، باريس .

الجماعية القائمة على فكرة الشخص المعنوي والحقوقي الجماعي .
وموضوع الحق الذي سوف تعرفه الارادوية ، اعتبارا من القرن الرابع عشر ، لن يفعل شيئا خلاف التعبير عن ذلك ، انما مع اخذه الفرد في الحسبان . ومع ذلك ، فإنه امر رئيسي ان يكون اطار تصور للجماعة هو الذي نما ، ضمنه ، اول شكل للملكية الحديثة : فهناك تعادل بين كيان الشخص المعنوي وكيان الملاّك الجماعي . وهكذا ، يمكن ان نقول ان ايديولوجية الشخصية المعنوية والحقوقية تنتج ، بمذهبها حول الملكية ، شروط تجاوزها هي نفسها . وهذا ماسبق ان لاحظناه مع مدلول الجامعة العام .

ان هذا التجاوز للايديولوجية لم يتم ، كما يمكن ان يظن ، لان إيديولوجية اخرى معارضة للاولى انتهت إلى ابعادها عن المسرح : فالواقع ، ان العكس هو مايدور حوله الامر . فكل افكار الحداثة الاجتماعية والسياسية ـــ باستثناء السيادة ـــ ماثلة ، فعلا ، في ايديولوجية الجامعة القروسطية . واذا كان مفهوم المجتمع المدني لم يتشكل اذ ذاك ، فإن ممارسة مايمكن ان يسمى قابلية الاجتماع المدنية شائعة . وهناك سبب لهذا : انها هي التي تميز الحركة الترابطية في جملتها . والامر هو نفسه ، بطبيعة الحال ، بالنسبة لمدلول الشخصية المعنوية . فسوف يتولى المستقبل زيادة اتساعه : والفلسفة الحديثة ، مع احتفاظها بالمعنى الجماعي ، ستطبقه على الفرد من حيث هو كذلك . واخيرا ، فإن الملكية ستصبح ، وتلك نتيجة للافكار السابقة ، مكونة للنظام الاجتماعي ـــ السياسي ، وهو مالم تكنه في نظام الجامعة . ولكن هذه الملكية ستكون ،

كما لاحظنا ، صفة متضمنة في الموضوع الفردي بدلا من ان تكون جماعية ـ صفة الموضوع حق جماعي .

يمكن ، إذن ، ان نقول إن ايديولوجية قد تشكلت خارج الدولة ، بل ، نوعا ما ، ضدها . وإنها لسخرية من التاريخ ان تتكون الدولة ، إذ ذاك ، باستعارتها افكارا لم تصنع لبنائها : فخلال قرنين سيحل محل الشخصيات المعنوية المتعددة تجسيد القوة الجماعية ـ الدولة شخصيا .

* • *

— ٣ —

الأخلاقية التجارية

جيرار ميرية

إذا أخذنا الامر في ابسط وجوهه ، فإن المسألة الاخلاقية هي مسألة التباين بين الغاية والوسائل . واخلاقية البورجوازي المبادل التي نمت في القرنين الثالث عشر والرابع عشر لاتفلت من هذه السمة : بل هي تشتد بها . ويمكن ان نلخص الايديولوجية الاخلاقية للتجارة كما يلي : الغاية تبرر الوسائل ، علما بأن هذه الغاية هي الربح . واذا كان مسموحا بتلخيص الامر ، فسوف يقال ان الاخلاقية التجارية تقوم على اضفاء الصفة الاخلاقية على الربح ، على رؤية هذا الاخير بوصفه اداة تقدم على اعتبار ان التبادل هو اضمن اداة للحضارة . لقد جعل التجار والمصرفيون ، ومن هنا جاء نجاحهم المؤكد ، من التجارة فضيلة ومن المال ديانة دنيوية . وما من شك في ان هذه العقلية عرفت كيف تفرض نفسها حتى ايامنا ، فهي مازالت ، في مبدئها ، تسود ، في ايامنا ، سيادة واسعة : ونحن ندين بها إلى بورجوازي سالف الزمان ، ذلك المعلم في شؤون التجارة .

التجارة والسياسة

يتأكد وجود « البائع » ، بوصفه فئة اجتماعية ، تأكدا تاما في

القرن الثالث عشر : واسواق شامبانيا الكبيرة هي التي تؤلف إطار إطلالته . فقد كانت شامبانيا ، آنذاك ، السوق الدائمة للعالم الغربي : فقد كان الباعة يجدون في لانيي وبار - سور اوب ، في بروفان وترويي ، الاطار المتميز بمبادلاتهم ، والحياة الاجتماعية في تلك المنطقة كانت مضبوطة ، بكاملها ، بموجب ايقاع الاسواق . وماكان يميز البائع ، إذ ذاك ، هو طوافه الدائم ، ولهذا السبب ، بالذات ، لايمكن ، حقا ، الحديث عن ايديولوجية مميزة للبائع الجوال : فمصلحته هي ، بالتأكيد ، الربح ، ولكن عقليته الحقيقية لاتظهر الا في القرنين الرابع عشر والخامس عشر حين تحضّر الباعة . الإ أن مايلاحظ هو الصلة الجلية التي تربط هذه الشخصية الساعية وراء الاعمال المربحة بالسلطة السياسية منذ عصر الاسواق الكبرى .

لقد أفادت التجارة ، منذ ظهورها كفعالية اجتماعية منتظمة ، من ضروب كرم نبلاء شامبانيا وحسن تفهمهم . فازدهار الاسواق مرتبط حميميا بـ « ليبرالية » هؤلاء الاخيرين . وكان سكان المدن التي كانت تقوم ، فيها ، الاسواق يرون ، كذلك ، في نمو الفعاليات التجارية ، كل المصلحة التي كانت لهم في مساعدة الباعة كما ينبغي . وهكذا ، كانت مهارة الأولين تقابل ارادة الاخرين الحسنة : فقد كان البائع يسهم في رخاء المدينة في الوقت نفسه الذي كان يغتني ، هو نفسه ، فيه . ولكن الصلات التي كانت تعقد بين البائع والسياسة اتت ، خاصة ، من حصافة السلطة السياسية وهباتها : اعفاء من الرسوم ، ادارة الاسواق ، حماية الباعة ، شرطة التجارة ، الصفة شبه الرسمية لعمليات البيع . لقد اسهمت كل هذه المزايا التي قدمتها السلطات اسهاما

قويا في نجاح المبادلات ونمو الاسواق . فإذا كانت اسواق شامبانيا قد احرزت مثل هذا النجاح ، فان ذلك لم يكن ، اذن ، فقط ، لان المدن التي كانت تعقد فيها كانت على الطريق الطبيعية التي تمضي من البحر المتوسط إلى مواقع الشمال التجارية ، بل كان ذلك ، ايضا ، وخاصة ، لان السلطات التي كانت قائمة في هذه المنطقة من الغرب فهمت طبيعة مصالحها . ولكن قوة البائع السياسية هي التي كانت تتوطد في الوقت نفسه : فسوف تدمغ « عقليته » ، كما يقول المؤرخون ليشيروا إلى منظومة تصوراته ، بالطموح السياسي . وفضلا عن ذلك ، فبما أنه وجد إطار فعاليته في المدن ، فإن ايديولوجيته ستكون ايديولوجية الحياة الاجتماعية المدينية : وهكذا امكن لكل المؤرخين ان يلاحظوا ان الانتقال من حضارة ريفية إلى حضارة مدينية ، وهو انتقال يميز العالم الحديث منذ القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، في جملته ، تمييزا كافيا ، هو ، اجمالا ، من صنع البورجوازي المبادل . وهكذا ، فإن الذي نما ، مع نمو اخلاقية للاعمال ، هو ايديولوجية للعلاقات الاجتماعية . ولكن هذين البعدين للعقلية التي ستسمى ، منذ ذلك الحين ، « بورجوازية » لايتوطدان ، لوجود منشئهما في ممارسة الاعمال الجوالة ، مع ذلك ، توطدا كاملا الا اعتبارا من القرن اللاحق ، القرن الرابع عشر ، عندما اصبح البائع حضريا .

وبالفعل ، فإن تشكل كارتلات حقيقية هو الذي فرض التاجر نفسه ، معه ، نهائيا ، كمركبة حاسمة في الحياة الاجتماعية . فقد اصبح التبادل الفعالية السائدة ، وانطلاقا منه ، فعلا ، تكونت عقيدة سياسية جديدة تقول : ان التفكير في التنظيم الاجتماعي هو ، في نصيب واسع

منه ، التفكير في افضل الشروط للتجارة . ومن المناسب ، قبل ان نرى كيف تكونت ، في النظرية السياسية ، صلاحيات التاجر ، وذلك في مؤلف نموذجي لذلك الزمان — « المدافع عن السلام » لمارسيل دو بادو ، ان نذكر ، بايجاز ، بنمط التنظيم الجديد للتاجر الحضري .

كان اكثر مايميز التجارة الجوالة خصوصية الاعمال التي كانت تجري ، فيها ، بشكل خاص . ونعني بذلك ان التاجر كان يعمل لحسابه الشخصي ، أي فرديا . والشيء الجديد منذ القرن الرابع عشر ، هو ان التجار تشاركوا ، مسهمين ، على هذا النحو ، في الحركة الترابطية الواسعة التي كانت تتخلل الحقب الاخيرة من العصر الوسيط . ولم يكن من المحتمل ، دون هذا النمو العام لـ « شركات » من كل نوع ، ان ينجح البورجوازي المبادل ، في العالم ، النجاح الذي نعرفه : فمنشأ ارجحيته حتى ايامنا هو تعمم هذه « الشركات » منذ القرن الثالث عشر . فسيد التجارة سيصبح ، بعد قليل ، السيد عامة لانه ، اذن ، طرف فعال في الحركة الترابطية فعلا . وضمن هذا المنظور ، لاتعود الاعمال إلى المبادرة الفردية حصرا ، أي ، في نهاية المطاف ، إلى المنافسة التي يمكن ان تجري بين التجار . فقد كانت تتشكل ، بعقود ، شركات تجارية . الا ان مايهم هو ان هذا النوع من الاتفاق بين التجار كان يجري ، بصورة رئيسية ، في المدن من اجل عمل محدد ويسري لمدة محددة . وتكونت ، اذ ذاك ، شبكة تجارية حقيقية ، بنية تبادل مستقرة لاينذر ، فيها ، ان تصادف الاسماء ذاتها من عمل إلى آخر ، واضعة موضع العمل رؤوس اموال عظيمة ومهيمنة على مساحات تجارية واسعة بحيث ان ما كان يضمن لاعضاء هذه الروابط ، بفضل هذه

الالتزامات المتبادلة ، هو وضع احتكار فعلي حقيقي . فهذه الشركات التي كانت على رأسها في معظم الاحوال ، أسرة كبيرة كانت تمارس سلطة اقتصادية مركزية حقيقية مع امتدادها بهذه السلطة إلى ماوراء حدود الامارات التي شهدت ولادتها بكثير . وافضل مثال هو مثال اسرة المديتشي في القرن الخامس عشر . انه « بيت » — وسوف يبقى المصطلح شائعا حتى ايامنا للدلالة على هذه المشروعات العائلية — هو ذلك الذي سيؤسس ، انطلاقا من الخلية الفلورنسية الام ، فروعا في كل مكان في اوروبا الغربية . وفيما يلي الوصف الذي يقدمه له جاك لوغوف : « انه يقوم على تركيب من روابط منفصلة لكل منها رأس ماله الخاص ، ولكل منها مركز جغرافي خاص به إلى جانب البيت الام في فلورنسا. وكانت فروع لندن وبروج وجنيف وليون وافينيون وميلانو والبندقية وروما تدار من جانب مديرين ليسوا ، سوى جزئيا وثانويا ، موظفين يتقاضون راتبا ، ولكنهم ، قبل كل شيء مستثمرون على رأس جزء من رأس المال . . . وليست اسرة مديتشي فلورنسا الصلة التي توحد بين كل هذه البيوتات الا لان لها ، في كل واحد منها ، رؤوس اموال تمثل ، دائما تقريبا ، أغلبية رأس المال ، الا لانها تدير ، مركزيا ، الحسابات والمعلومات وتوجيه الاعمال(١) » .

ولم يكن يمكن لهذا التوسع النموذجي في فعالية التبادل ، بالطبع ، ان يمضي دون ان يكون له تاثير في العقلية الكلية للعصر . لقد كان هناك عالم يتكون ومجتمع يعاد بناءه ضمن اطار المالية الكبرى غايته

(١) ر.ج . لوغوف : تجار ومصرفيو العصر الوسيط باريس ١٩٧٢ ص ٢٢ و ٢٣ .

الربح . وإذا كانت هناك ايديولوجية للتاجر ، فإنها لايمكن ان تكون سوى ايديولوجية للمجتمع بجماته . ولن تكون اخلاقية الاعمـــال وبعبارة اخرى منظومة المعتقدات ، الاخلاق الشخصية للبورجوازي ، سوى صيغة خاصة ، نوعا ما ، لرؤيته الاجمالية للمجتمع ، أي لتصوره العام للصلة الاجتماعية . وهذا هو المهم بالنسبة لتحقيقنا : فممارسة الرواط التجارية تشكل النموذج السائد للحياة المدنية كما تشكل التجارة ، بالمعنى القوي للكلمة ، المعيار الاجتماعي . ان مجتمعا كاملا كان يولد من واقعة السعي وراء الربح .

لقد رأينا ، في مجرى تحليلينا السابقين(١) ، ان ليس كل تجمع هو الذي يستحق ، لمجرد وجوده ، لقب المجتمع أو الرابطة . فمن اجل ان يعترف برابطة ما ، يجب ان تكون مؤسسة بقصد الخير . ويمكن ان يقال ان اهمية ممارسة الاعمال تقوم على اعترافها ، في الفعالية الكسبية ، ببعد اخلاقي يمكن ان تتكون ، عليه ، صلة اجتماعية عامة . ان الروابط التجارية مكونة من اجل الخير ، والخير ، كما نعلم هو الربح . الا اننا لانستطيع التوقف هنا . ذلك ان العصر الوسيط الذي كان في نهاياته يميز ، في شخص ابرز مفكريه السياسيين على الاقل ، تحت مدلول الربح هذا الذي لايعني ، على مايبدو ، سوى التاجر الشريك الذي يركض وراءه ، خيرا يمكن لكل واحد ان يستخلص ثماره . فيمكن ان يقرأ مارسيل دو بادو ، اليوم، في ضوء هذه الحالة الذهنية التي يكون ، بموجبها ، ماهو جيد للتاجر جيدا للجميع في نهاية المطاف . ومن الجدير جدا بالملاحظة ان نرى ان هذا المنظر للمجتمع المدني ، على الرغم

---

(١) راجع « الجامعة » وخاصة « الشخصية المعنوية » .

من انه لايفرط ، بالتاكيد ، التاجر ، يحدد حسن سير المبادلات غاية للتنظيم المدني للبشر ليستنتج ، من ذلك ، ضرورة القوة السياسية للامير . فهذا المؤلف الذي نشر ، فعلا ، « المدافع عن السلام » عام ١٣٢٤ يسهم ، بكل وضوح ، في الايديولوجية التجارية ، بل ربما كان يسهم ، بكتابته ، بصياغتها المنهجية المضبوطة .

إن أحدى الافكار الاساسية في مؤلفه هي فكرة « الحياة الكافية » كما يقول . ماذا يقصد من ذلك ؟ انها حياة البشر في منأى عن « الحاجة ». ونحن نضع يدنا هنا ، مع مدلول « الحاجة » هذا ، على الانتروبولوجيا الكامنة وراء ايديولوجية البورجوازي المبادل كما تقدم — وهذا هو الاجدر بالملاحظة — منذ القرن الرابع عشر ، أي في البرهة التي يتطور فيها ، معا ، التبادل التجاري والبنية الرابطية كصورة عامة للحياة الاجتماعية .

وفيلسوفنا الذي يستند إلى ارسطو وشيشرون ، معا لايعدم ، مع ذلك ، الأصالة : إنه يستخلص الدرس الذي يمر امام عينيه . وهكذا ينشيء مارسيل دوبادو ، في الفصل الرابع من القسم الاول من مؤلفه الضخم ، نظرية حقيقية للتبرير الاجتماعي للتبادل . والبرهان يستند إلى المتوالية التالية : الحياة الدنيا (أو الحياة « الحاضرة ») — التبادل التجاري — والعدالة . وبهذه السلسلة المفهومية تتوطد الايديولوجية التي نرسم حدودها والتي تستند إلى افتراض مسبق يجعل كل واحد منه افتراضه الخاص : الربح هو الخير — « المدينة محددة بقصد الحياة والحياة الجيدة ككفاية لها » كما يؤكد « المدافع عن السلام » . وهذا تأكيد مستوحى من ارسطو اذا فصل عن سياقه . ولكننا نعرف ، سريعا جدا ،

أن « الحياة الجيدة(١) » ليست ، في الواقع ، سوى الحياة الأجتماعية التي غدا ، فيها ، التبادل الحر ممكنا بفضل تداول جيد للسلع وتسلسل اجتماعي جيد . ويميز مارسيل دوبادو بين الحياة الزمنية والحياة السماوية ليبين ان هذا البعد السعيد للحياة يمكن ان يمارس في المدينة الجيدة التمييز ، فيقول:« الحياة ، والجيدة منها ، تناسب الانسان في وجهين : الاول زمني ودنيوي والثاني ازلي أو سماوي كما يقال عادة . وهذه الحياة الثانية ، لم يستطع جملة الفلاسفة ان يبرهنوا على وجودها . فهي لم تكن تنتمي إلى ميدان البديهيات » . وبالمقابل ، فان ماهو يديهي ، بالنسبة لفيلسوفنا ، هو « الحياة الدنيوية » . وماهي هذه الحياة الدنيوية ان لم تكن تلك الواقعة تحت ابصاره — وهو ماتكتسب به البداهة — والتي هي ليست شيئا خلاف الترتيب المنظم للتبادل قيد التعمم ؟ لايمكن لنظرية مارسيل ان تفسر ، من وجهة النظر هذه ، الابوصفها الفلسفة الخاصة بطبقة التجار . فها هو يستخلص من هذه « البديهية » ، مستعينا بشيشرون ، ضرورة الصلة الاجتماعية . والانتروبولوجيا العامة التي تحدثنا عنها منذ قليل تصبح ، هي ايضا ، جلية . « يولد الانسان مركبا من عناصر متعاكسة : فيفسد ، باستمرار تقريبا ، شيء من جوهره من جراء تأثيراتها وأهوائها المتعاكسة . وفضلا عن ذلك ، فهو يأتي إلى العالم عاريا ، دون دفاع ، ويعاني ويفسد نفسه تحت وطأة إصابات الجو والعناصر الاخرى كما يقول علم الاشياء الطبيعية ، ولذلك ، فقد احتاج إلى اجناس وانواع متنوعة من الفن ليتجنب الاضرار التي

---

(١) قال ارسطو : « ولكن البشر لا يترابطون بهدف الوجود المادي وحده بل، بالأحرى ، بهدف الحياة السعيدة » — من كتاب « السياسة » .

سبقت الإشارة اليها . إلا ان هذه الفنون لايمكن ان تمارس الا من جانب عدد كبير من البشر ولا يمكن ان تكتسب دون اسهامهم المتبادل ، ولذلك كان على البشر الترابط للافادة من هذه الفنون وتجنب الاضرار(١) ».

إننا نشهد مع هذا النص ظهور كل الافكار الاجتماعية للبورجوازي ، ولاسيما مبدأ هذه الافكار وهو : أن الوجود في مجتمع هو الوضع الطبيعي للإنسان لان ماهو اعاقة لديه يصبح ، بهذه الطريقة ، قوة حقيقية ، انه يصبح ابتكاريا ومجدا بحيث لاتعود منتجات فنه تطلب الا ان تبادل بحرية . إن مثل هذا التبادل هو الذي يضمن الحياة الجيدة . وليس هناك ، بين الحياة الجيدة المتصورة على هذا النحو والحياة الفاضلة ، سوى خطوة يختار فيلسوفنا اجتيازها . وبالفعل ، فإن مارسيل يرى في المجتمع ، عامة ، البيئة المناسبة للتبادل وهو يكتب مايلي : « وبالفعل ، بما أن الاشياء الضرورية للذين يريدون الحياة بصورة كافية متنوعة وإنه لايمكن استيفاؤها من جانب رجال من ميدان عمل واحد ، فقد لزمت فئات من البشر أو ميادين العمل لهذا التبادل تعمل في مختلف الأشياء التي هي من هذا النوع ويحتاج اليها البشر لكفاية حياتهم أو تحصل عليها . وهذه الاعمال أو الفئات المتنوعة ليست سوى اطراف المدينة في تعددها وتمايزها » . فنحن نشهد ، إذ ذاك ، ارتسام حدود ايديولوجية للصالح العام : فالمبادلات تسهم ، عندما تشجع وتنظم جيدا ، في « الوفاء بالضرورة العامة » والعدالة التي ليست هي سوى الفضيلة منظورا اليها من وجهة نظر اجتماعية يشار اليها ، هنا بالذات ، بوصفها

---

(١) اخذت شواهد مارسيل عن الفصل الرابع من القسم الاول من الترجمة الفرنسية لكتاب « المدافع عن السلام » ص ٦٦ — ٦٨ .

غاية التبادل التجاري أو ان التجارة رفعت ، بعبارة اخرى ، إلى مصاف الصلة الاجتماعية .

فالوفاء بالحاجات المتعددة للحياة الحاضرة هو ، إذن ، « مايجتمع البشر ، من اجله ، ليعيشوا حياة مكتفية ويحصلوا على الاشياء ويتبادلوها فيما بينهم » . ولايمكن تخيل مثال على ايديولوجية البورجوازي المبادل في القرن الرابع عشر افضل من هذا التأكيد لمؤلف « المدافع عن السلام » . فالتجارة (ودافعها ، الربح) هي،في البرهة نفسها التي تنمو فيها مستعيرة صورة ترابط « المجتمع » مولد التنظيم الاجتماعي ، وسوف تكون حماية التبادل وتشجيعه ، منذ ذلك الحين ، افق الفكر الاجتماعي والسياسي ، إلا أن ايديولوجية المجتمع التي تتخذ شكلا في ذلك الحين هي — وهو مايستحق انتباها خاصا — ايديولوجية للنظام الزمني ، « الدنيوي » كما يقول مارسيل . وسوف نحكم بأن لانفهم شيئا من ايديولوجية البورجوازي المبادل اذا لم نكن قد فهمنا ان ما جرى التخلي عنه ، وراء تبرير التداول من حيث هو مفهوم ، منذ ذلك الحين ، بوصفه الصلة الاجتماعية ، هو مثل المدينة السماوية القووسطي الاعلى . فها نحن على منحدرات « الحداثة » . فالمجتمع المدني هو ، فعلا ، الاسم الاخر للحياة الحاضرة ، الخير الذي ينزع اليه دنيوي من ادناه إلى اقصاه : انه المال .

الاخلاقية والسلعة

كان على الكنيسة ان تحاذر من هذه الاهمية الاجتماعية والسياسية المتزايدة للتاجر : الا أنها انتقلت من الادانة العقائدية إلى القبول الضمني .

والمسألة الرئيسية هي مسألة الربا : القرض بفائدة باهظة . ومعارضة

الكنيسة ملخص ، بما يكفي من الجودة : في هذا المجاز الذي يستمد أصله من الإدانة الارسطوطالية للثروة : « الدينار لا يصنع دنانير » . الا ان تقليدا يهوديا ومسيحيا كاملا يدين ، ايضا ، التعسف في اقراض المال . ولكن التجار ترابطوا لمواجهة مسائل في الائتمان متزايدة الاهمية ، والكارتلات التي تحدثنا عنها منذ قليل ، الشركات التجارية « المتعددة القوميات » ، تأسست في القرنين الرابع عشر والخامس عشر لتزيد طاقتها المالية زيادة عظيمة . فثروة التاجر هي ، اذن ، مع الربح ، ماكانت تستهدفه ادانات الكنيسة . وهذه الادانات من جانب الكنيسة تستند ، بالتاكيد ، إلى تقليد الكتب المقدسة . فالعهدان القديم والجديد يلعنان فعالية المقرض . وسفر التثنية يعلن ، مستندا إلى نص من « الخروج » (الفصل ٢٢ ، الاية ٢٥) وآخر من « اللاويين » (الفصل ٢٥ الايات ٣٥ — ٣٧) ، مايلي : « لاتطلب من اخيك اية فائدة ، لاعلى المال ولا على المؤن ولا على أي شيء يقرض بفائدة » . وكذلك نقرأ في انجيل لوقا (الفصل السادس ، ٣٤ — ٣٥) مايلي : « اذا لم تقرض الا الذين تأمل منهم ان يردوا فأي فضل لك ؟ ذلك ان الصيادين يقرضون للصيادين ليحصلوا على معادل مايقرضون . . اقرض دون ان تأمل شيئا بالمقابل فتكون مكافأتك كبيرة » . الا أنه ربما كان وضع التاجر على قوائم المنع — القائم ، بطبيعة الحال ، على الاصول التي اتينا على التذكير بها — يسهم في خطة البورجوازي التاجر ، ان صح هذا القول ، اكثر من هذه الادانات . فيقول القانون الكنسي في القرن الثاني عشر ، في اضافة إلى مرسوم غراسيان : « لايستطيع التاجر ان يرضي الله أو يستطيع ذلك بصعوبة » . ان التاجر محب للثروة ، وهو امر سيء .

ويعبر جاك لوغوف عن الامر كما يلي : « ان الوثائق الكنسية — كتب الاعتراف وانظمة مجامع السينودس ومجموعات حالات الضمير — التي تعطي قوائم بالمهن الممنوعة تورد ، في هذه القوائم ، دائما ، التجارة . وتستعاد ، فيها ، عبارة من مرسوم البابا القديس ليون الكبير تقول : « من الصعب ان لايقع المرء في الخطيئة عندما يتعاطى مهنة الشراء والبيع » . وسوف يشير القديس توما الاكويني إلى ان « للتجارة ، منظورا اليها في ذاتها ، طابعا معيبا ما » .

ان هذه الادانات للربى لم تضايق — كما علمنا بعد ذلك الحين — حماسة التجار مضايقة ناجعة . إلا ان رجل الاعمال ، في جملته ، مسيحي كما هو مرتبط بمدينته أو « مواطن في مدينته » كما قيل . وقد كان ينبغي ، لرفع الاعتراض المبدئي الذي تشهره الكنيسة ، ان ينقطع التاجر عن ممارسة الربا أو ان تاخذ الكنيسة على نفسها تخفيف اداناتها . وهذه النقطة الاخيرة هي التي تغلبت ، في الممارسة الشائعة ، على الهواجس العقائدية . وكي نبين كل المسافة الايديولوجية التي كانت تفصل ، نظريا على الاقل ، بين الكنيسة وعالم التاجر ، يمكن ان يقال ان التحفظ الرسمي للكنيسة يقوم على مستوى ميتافيزيكي جدا : فقد كان توما الاكويني وغيره من لاهوتيي القوانين الكنسية يقيمون رفضهم للربا على كون مايباع ، في هذه الممارسة ، هو « الزمن » . الا ان الزمن غير قابل لان يجري تملكه من اجل الربح ، انه لايخص احدا ، لايخص غير الله . ان هذه المسافة العظيمة بين الاعتبارات اللاهوتية — الاخلاقية والممارسة الشائعة للاعمال تبين ، جيدا ، إلى أي حد كانت الكنيسة تخفق في التحكم ، عقائديا على الاقل ، في التيار الاجتماعي

والاقتصادي الذي كان يتجلى اذ ذاك . وكان يقابل اعتبارات الكنيسة الميتافيزيقية هذه ، وهو امر مفهوم ، الازدراء الكامل ، باستثناءات نادرة ، للتاجر الذي يسعى ، من جهته ، حقا ، إلى الخلاص في هذا العالم ، أي إلى الثروة . وفضلا عن ذلك ، فإن هذه النقطة مطابقة ، تماما ، للاتجاه العام الذي كان موضع العمل والذي نكشف عنه هنا بالذات : فقد كان التاجر يعتقد ان الانشغال المستمر بخيرات الارض هو الذي يبلغ به ، الفضيلة ، فرديا وكذلك اجتماعيا . واذا اضفنا إلى ذلك الواقعة المشهود بها عدة مرات — والمدانة بشدة من جانب الكنيسة — واقعة تجار يتعاطون التجارة مع غير المسيحي — ، فسوف يكون لدينا تصور كاف للموقف الايديولوجي الذي وجد ، فيه ، المجتمع التجاري الذي كان آخذا في الانعطاف في ذلك العصر . وبالفعل ، فبفضل التجارة ، أي الفائدة والربح اللذين يلقيان فيها ، تتلاشى الفروق اللاهوتية بسهولة ونرى ، مرة اخرى ، ايضا ، ان فعالية التاجر — من حيثما جاء — في طريقها إلى ان تجد مبرراتها الاخلاقية ، والدنيوية ان صح القول . وفيما يلي ، على سبيل المثال ، الرسالة التي وجهها تاجر إلى احد اخوته المسيحيين في الاعمال :

« باسم الله الرحمن الرحيم

« إلى « الشيخ » الجليل الكريم الشمائل ، الفاضل والمحترم باس بيزان .

« فليحفظ الله شرفه ويسهر على سلامته وينجده ويساعده في عمل الخير !

هلال بن خليفة الجاموزي ، صديقك المحب الذي يريد لك الخير

انت الذي تقتفي دروب الفضيلة ، يبعث اليك بتحياته ، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته » .

إن هذه التحليقات الشاعرية باسم المحبة ليست فريدة من نوعها ابدا . ولايمكن فهم العلاقات الممتازة بين المسلمين والمسيحيين ، بطبيعة الحال ، الا على صعيد المبادلات التجارية . ولكن اولئك ، كما تبين هذه الرسالة ، لايخلون من مثل اعلى اخلاقي : فالخير والفضيلة مذكوران ، فيها ، باسم الله . . . والتجارة .

ومع ذلك ، وكما بينا ، كان على الكنيسة التراجع بمقدار ماكان التاجر يفرض نفسه في المجتمع الكلي القروسطي . وبما ان الكنيسة لم تكن تستطيع منع الحركة العامة للتبادل ، فقد وصلت إلى تبرير الممارسة العادية للتجارة ، على الاقل ، ان لم يكن إلى تبرير الربا في حد ذاته . وربما كان ذلك اول انتصار للتاجر ، وهو ليس ، احتمالا ، ادنى انتصاراته . والفكرتان اللتان فرضتا ذاتهما ، إلى حد بعيد ، في ذلك العصر واللتان سلمت بهما الكنيسة هما فكرة منفعة التاجر وفكرة الصالح العام الذي يؤمنه هذا الاخير عندما يعمل لمصلحته الشخصية . والفكرتان اللتان عبر عنهما مارسيل دوبادو ، في اطار نظرية عامة للمجتمع — وهو نفسه ، مع ذلك ، قليل الميل إلى أن يشارك الكنيسة اتجاهها — هما اللتان تشكلان الايديولوجية الاجتماعية للتاجر . وهكذا وصلت الكنيسة المعارضة ، تقليديا ، للتجارة الكسبية إلى أن تراها مفيدة للصالح العام . وأهمية الايديولوجية التجارية المتزايدة الاتساع هي مايعبر عنه التسامح الكنسي اكثر مما يعبر عن تطور للكنيسة : فالتقدم والنزعة الاجتماعية والسعادة العامة وخلاص البشرية هي الافكار

الكبرى للتاجر ، ملخصة تقريبا ، كما تظهر ، فعلاً ، في كتاب عن التجارة يعود إلى القرن الخامس عشر ويستحق تشدقه ان نتوقف عنده .
« ان اعتبار التاجر ومهنته كبيران من وجهات نظر عديدة . . . وهما كذلك ، اولا ، بسبب الصالح العام لان تقدم الرخاء العام هدف نبيل جدا في رأي شيشرون ، بل وينبغي ان يكون المرء مستعدا للموت من اجله . . . ان تقدم الدول ورخاءها وازدهارها تعتمد ، في نصيب كبير منها ، على التجار . . فبفضل التجارة ، زينة الدول ومحركها ، تزود البلدان العقيمة بالغذاء والمواد وبمنتجات طريفة عديدة مستوردة من الخارج . . . ان عمل التجار منظم من اجل خلاص البشرية(١) » .

ذلك هو ، ممثلا على هذا النحو ، الاتجاه العام لاخلاقية التاجر : فتصوره للعالم يحمل ، في طياته ، مجتمعا قائما على المال والربح ، ولكنه « منظم بالصالح العام » كما يريد فصيحنا الذي يبدو انه يتلاعب بالتشدق كما يجري التلاعب بالنقود . والمسألة هي ، اذ ذاك ، ان نعرف ما اذا كان هناك ، حقا ، تناقض بين الاخلاق المسيحية التي هي ، بموجب التقليد كما بموجب الثقافة ، اخلاق رجال الاعمال والروح الرأسمالية كما تبدو . هل نحن امام الروح الرأسمالية المصنوعة من حساب عقلاني ومبادرة ضد الموقف المسيحي المصطبغ ، بالاحرى ، بتحفظات فيما يتعلق بالكسب عن طريق الفائدة حتى ولو اقتيدت الكنيسة ، كما اشرنا ، إلى تعديل مواقعها تعديلا ملحوظا ؟ لانستطيع ، بالتاكيد ، ان نعطي ، هنا بالذات ، اية اجابة . الا انه من الواضح ان التاجر مسيحي بصورة عميقة حتى ولو تكن مسيحيته ، دائما ، مستقيمة تماما . ويلاحظ

---

(١) شاهد وارد لدى ج . لوغوف ، مرجع سابق ، ص ٨٢ .

ا . رينوار ، مشيرا إلى هذه النقطة ، ان كل عقود الشركات التجارية التي كانت تجري ، اذ ذاك ، تبدأ عامة ، فافتتاحية كالتالية : « باسم الله والعذراء مريم . نبتهل اليهما بأن يمنحانا القدرة على ا .ء.راء اعمال تؤول إلى تمجيدهما والسلام عليهما ، إلى شرفنا وإلى ربحنا نف .ا وجسدا . آمين » . أو ، ايضا « باسم الهنا وسيدنا وسيدتنا العذراء الفديسة مريم وكل قديسي الجنة ، نحن البرنو ونيري » . ان هذه الاحتياطات التمهيدية ليست شكلا خالصا : فالتاجر يراهن ، وهو يجمع كنوزه ، على خلاصه الابدي مستعدا ، عندما يحين الوقت ، للندم على شهيته المفرطة الكبر حيال اشياء العالم . وليس نادرا ، حقا ، ان يدخل ، اذ يحس الموت قريبا ، حيز الكفارة متطابقا ، على هذا النحو ، مع تعاليم القديس فرانسوا . وعلى الرغم من ذلك ، فإن الرغبة في الثروة هي التي تسكن افكاره وتنظم عقله ، والتاجر يجد ، طيلة حياته ، خلاصه في الربح .

وهكذا ، فإذا كان هناك ، حقا ، تناقض بين روح الكسب والفقر الفرانسيسكاني ، فان رجل الاعمال يكون لنفسه ، من جانب آخر ، اخلاقية المدينة التجارية ، اخلاقية ازدهار الجميع عن طريق تجارة بعضهم . وهذه الايديولوجية تتغذى من روحانية للنجاح لم يكف البورجوازي ، منذ ذلك الحين ، عن تحسينها ، ان صح هذا القول . فالتاجر لاينكر ، فعلا ، السماء بل يتعلق ، بالاحرى ، بالارض ، وهو يعلم انهما منفصلتان ويتدبر امره جيدا من حيث هذا الانفصال : انه يؤمن بالخلاص وينشغل به كما يجب ، ولكن هذا الاخير يبدأ في الحياة الدنيا . والامر يدور ، حقا ، حول عالم ، عالم يستولي عليه ، جدير بالاهتمام الذي ينصب عليه لانه يعرف كيف يرد مائة مثل للذي

يتجشم عناء ذلك . ويكاد أن يكون هذا العالم ، نفسه ، قابلا للشراء : فالتاجر لايرمي ، نهائيا ، الا إلى توفيره لنفسه ، إلى جعله ملكا له .

من الكاهن الى البورجوازي : عامنة الثقافة

ايديولوجية التاجر ايديولوجية دنيوية ، إذن ، لإن المقدس ، بالنسبة له ، هو المال . بل ، والافضل من ذلك هو ان حلولا لثقافة معلمنة علمنة كاملة هو الذي يطبع بطابعه عقلية البورجوازي التبادلي . وقد أشرنا ، في بداية هذا التحقيق ، إلى أن الانتقال من العالم الريفي إلى حضارة مدينية جرى بفضل التاجر . ولم يمكن لهذا التحول ، وهو كبير أذا حكمنا عليه بالنتائج التي كانت له في التاريخ ، ن يجري الا داخل ايديولوجية علمانية . فالتاجر هو الذي حل محل الكاهن والمثقف ، بل يمكن ان نقول : الايديولوجي هو الذي يمسك بالحسابات . فلم تعد القراءة والكتابة والحساب ، في القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، امتياز اهل الكنيسة ، بل اصبح ذلك في جانب التاجر . فمسك حسابات والتراسل مع آخرين – بعدة لغات – مطلوبان ، قطعا ، من ممارسة التجارة . وهكذا اصبح التجديد الاجتماعي وانقطاعات الحياة الجماعية وتصور الساحة الاقليمية ، منذ ذلك الحين ، متوقفة على الفعالية التجارية . والثقافة هي ، حقا ، التي مالت إلى جهة رجال الاعمال الذين سيتولون مسؤوليتها بصورة متزايدة . وهذه الحركة العامة للعلمنة التي اوضحها ا . رينوار بقوة تقابل تعقيلا حادا للوجود . « ان رجال الاعمال الايطاليين في القرن التاسع عشر يتصرفون كما لو كانوا يؤمنون بأن العقل البشري يستطيع ان يفهم كل شيء ، ان يفسر كل شيء ويدير اي فعل : انهم لايعبرون عن ذلك بوضوح ،

ولكن سلوكهم يبين انهم يحسون به دون ان يصوغوه : ان لهم عقلية عقلانية(١) » .

ان الحساب هو ، حقا ، مايسود هذه الثقافة العلمانية أكثر مم تسودها العقلانية الاستنتاجية احتمالا . ولدينا ، عن ذلك ، مثال جيد في عقلانية السر التي تحيط ، عادة ، بالاعمال : فنه لحساب سيء ان يكشف المرء عن المشاريع التي يمكن ان تكون لديه ، ورينوار يستشهد بنص توجه ، فيه ، النصيحة للشخص بأن يقرأ رسائله الخاصة قبل ان يوزع للاخر رسائله اذا كان مكلفا بتوزيع البريد . والنصيحة هامة فعلا : فالحساب الجيد يسمح ، فورا ، بأن نرى انه لاينبغي للمرء ، أبداً ، ان يسلم الاخر البريد العائد اليه قبل ان يكون المرء قد انجز اعماله الخاصة « لان هذه الرسائل قد تحتوي على دلالات يمكن ان تمضي عكس اعماله ، والخدمة التي تكون قد اديتها لصديق أو جار أو غريب بحملك رسائله اليه قد تتحول ضدك إلى حد بعيد : اذن ، لاينبغي لك خدمة الاخرين من اجل ان تفسد اعمالك الخاصة » . وتلك هي ، بالذات ، أكثر قواعد الحساب العقلاني أولية .

ومع ذلك ، فإن تفوق التاجر ، أي عقلانيته ، يتوطد في ميادين أخرى : فسرعان ماسيطر على الحياة الاجتماعية النجع المطلوب من كل مشروع تجاري . والتاجر احل القياس وسيادة الكمية محل المضاربات النظرية والاعتباطية التي تشكل ثقافة الكهنوتي . فجرى التخلي ، تحت ضغط الضرورات العملية ، مثلا ، عن الطرائق التقليدية لحساب الزمن .

---

(١) أ . رينوار : رجال الاعمال الايطاليون في العصر الوسيط ، باريس ، ١٠٦٨ ، ص ٢٢٨ .

فقد كان يلزم التاجر تقويم بمواعيد ثابتة حيث لم يكن يوجد سوى تقويم مضبوط على أعياد متحركة وصعب الاستعمال ، بالتالي ، في الاعمال . فلم يكن التاجر يستطيع ، من اجل وضع الحسابات والموازنة والإسقاط على المستقبل بصورة مناسبة ان يتكيف مع التغيرات الدائمة في التواريخ : فالسنة تبدأ في ٢٥ آذار أو في ٢٥ كانون الاول أو حتى في تاريخ ، متحول باستمرار ، بين ٢٢ آذار و ٢٥ نيسان . واستقرت العادة ، إذ ذاك ، على بدء السنة بالعيد الطقسي الهام الوحيد الذي كان تاريخه ثابتا ، عيد الختان الذي يقع في اول كانون الثاني . وبهذه الصورة ، وبمعرفة متى تبدأ السنة ومتى تنتهي ، اصبح حساب الفائدة يسيرا . ومن الواضح ، فضلا عن هذا التسهيل المحاسبي الذي اصبح القاعدة ، ان مافرض نفسه ، اذ ذاك ، بسهولة ، على الجميع ، هو تصور للمدة اشد بساطة . فقد أصبح ايقاع الحياة الاجتماعية سهل التمثل مع اعتماد مثل هذا التقويم . والامر هو كذلك بالنسبة لتعداد الساعات في اليوم : فاعتماد الساعة التي تقرع ساعات اليوم الاربع والعشرين ، بانتظام ، عمل التاجر . وبالفعل ، فقد كانت الساعات ذات مدة تتباين بموجب الفصول ، وكانت الحياة الاجتماعية مضبوطة على أصوات الأجراس ، متبعة الساعات غير المنتظمة للمزولة الشمسية . وقد حول بورجوازي المدن الحياة الاجتماعية نفسها ، أي العمل والراحة ، تحويلا جذريا بدفعه ، حيث امكنه ذلك ، إلى تبني الساعة التي تقطع زمنا منتظما وثابتا . ويرضي تبني الساعة ، ايضا ، الروح المدنية للطبقات التجارية الحاكمة : « فقد كان يسمح لها بأن تقيم ، مقابل جرس القبة الذي كان يقرع حسب الساعات الكنسية ، على برج القصر البلدي

المزود ، من قبل ، بساعة بكماء وجرس كان يدعو المواطنين إلى مهماتهم المدنية ، ساعة توزع دقاتها ، منذ ذلك الحين ، حياة المدنية . فلم تعد ساعة الكهنة هي التي توجه فعالية كل سكان المدينة ، بل ان ذلك اصبح دور الساعة العلمانية ، البلدية(١) » .

تلك هي ، اذن ، عقلية البورجوازي الوليد المتوجهة ، بكاملها ، إلى الربح . ولا يستطيع احد ، وبحق ، ان يكون افضل منه في ادخال نظام جديد : فالانسان الحديث الذي يحمله في ذاته ، وهو غير مجرد من الروحانية ، ان لم يكن غير مجرد من روح حقيقية ، هو رجل اعمال . ومع انه اكثر انشغالا بالخلاص الزمني منه بالغبطة الابدية ، فهو ميتافيزيكي على طريقته : انه يعرف كيف يمتلك الزمن . ولكنه لايضارب ، من اجل ذلك ، على الافكار أو الكلمات ، بل على الاشياء والبشر . الا انه لايمكن ان يقال ان ايديولوجية التاجر هذه تؤلف ، في ذاتها ، ايديولوجية البورجوازي ، فهذه الاخيرة وليدة فقط ، ومن المهم جدا ، فضلا عن ذلك ، ان تتوطد في اطار اخلاقية للاعمال يمكن ان تلخص كما يلي : التجارة خير على الرغم من بعض جوانبها السيئة ، والتبادل مطابق للاخلاق . واضفاء الصفة الاخلاقية على التبادل هو ، بالفعل ، المعنى الذي يعطيه التاجر لممارسته الخاصة .

إن شروط عالم جديد قد اجتمعت اذن . ويكفي ، فقط ، ان يبنى : فهذا العالم الجديد المتزايد الانفلات من كل اخلاق تاملية هو ، فعلا ، في حالة بذرة في غرب العصر الوسيط المنتهي المصنوع من

---

(١) ا . رينوار : المرجع السابق ، ص ٢٤٠ – ٢٤١ .

تحالفات عديدة تتبارى في غرابتها ، بل ومن اختلاطات ايضا : اختلاط الارض بالسماء ، المال بالفضيلة . وهذا ماتعنيه كتابة من القرن الثالث عشر تقدم مشهد تاجر يحتضر يريد ان يدفن مع ذهبه :

استدار عند ذلك وكزّ على اسنانه

وانفصلت روحه عن جسده

ومنذ ان خرجت

اخذه الشياطين

الى الجحيم الابدي ، آمين .

* * *

الفصل الرابع

النظام الجديد

— ١ —

العصر الوسيط، الإنسانوية، النهضة:
ولادة ايديولوجية جديدة

جيرار ميريه

القديم والجديد

إنسان النهضة يفكر في نفسه كخالق ، وخالق لعالم جديد . هذا هو المستجد الذي يدور الامر حول فحصه . فيمكن التفكير في كل عصر ، وخاصة في العصر الذي يشغلنا ، بوصفه نتيجة صراع بين القديم والجديد . ان التقليد التاريخياني يرى في النهضة بوتقة الحداثة : ف « الازمنة الحديثة » و « العصر الوسيط » تتمايز ، فيه ، كما يتمايز الليل والنهار . وهذا التصور للتحول التاريخي الذي تأخذ به الكتب المستعملة في الصفوف موضع مساءلة بسبب بساطته نفسها : وهو ، لحسن الحظ ، لم يعد يستوقف انتباه التاريخ المعاصر حتى ولو ، ولنكرر ذلك مرة اخرى ، كان مايزال يعيث فسادا في المدارس . فكيف نوفق ، ضمن هذه الشروط ، بين تأكيدنا الاول الذي يقول ان عصرا ما يمكن ان يفكر فيه بوصفه محصلة التوتر بين ماهو جديد وماهو قديم ورفض انقطاع ظاهر وتبسيطي ؟ وهذه هي المسألة التي نريد ان نتصدى لها بالمعنى التكتيكي للكلمة . وإذا كان هذا ممكنا هنا ، فذلك ، على وجه

الدقة ، لانه مامن شك في ان اللاهوتيين والفنانين والمنظرين والعلماء والقصاصين ورجال الادب والملاحين والسياسيين كانوا يعون وعيا كاملا انهم يعيشون تجددا ثقافيا كثيفا وانهم خالقو نهضة . وما هو اكثر من ذلك ، ايضا ، هو انه لايندر ان تؤخذ هذه الجدة في الحسبان كقوام للعمل والتامل بالذات . ولكن الجدة ليست مطلقة قط ، بل انها مطبوعة بالابهام : فهي تتغذى بالقديم كما لو كان منبعها . وروما واليونان نموذجان للتقليد؛ للاستعادة من خلال العصر الوسيط المظلم وما وراءه . والحق هو ان الموقع الذي ربما امكن اكتشاف الجدة ، فيه ، هو العصور القديمة نفسها : فدراسة القدامى في البرهة التي يتوقف ، فيها ، العمل هي الشرط المسبق اللازم للخيال ولتصور عمل جديد ، أي استئناف حقيقي . وماكيافيلي ، في « الخطابات » ، ممثل جيد لهذه الحالة الفكرية : « من يقارن بين الماضي والحاضر سيفهم ان كل المدن ، كل الشعوب ، كانت ومازالت مدفوعة بالرغبات نفسها ، بالأهواء نفسها . وهكذا ، فمن السهل التنبوء ، بدراسة مضبوطة وعميقة جدا للماضي ، بما يجب ان يحدث في جمهورية ما ، وعند ذلك تستخدم وسائل وضعها القدامى في الاستعمال أو ، اذا لم توجد وسائل متداولة ، يجري تخيل وسائل جديدة بموجب تشابه الاحداث » .

والنهضة ليست ، من وجهة النظر هذه ، بداية ، بل استئناف ، واذا امكن الحديث عن ايديولوجية (بالمفرد أو بالجمع) للنهضة ، فلأنه تتكون ، في هذا التفاعل الدقيق بين الجديد والقديم ، صورة أخرى للحرية الانسانية . ان ماينضج ، في هذا العصر ، هو تصور جديد للعلاقة بين الحاضر والماضي تؤكد ، فيه ، النهضة ، على وجه الدقة ،

أنها عصر ، حقا ، وتشهد على قدرتها على احداث تاريخ ستفكر ، فيه ، الأزمنة القادمة على انه ، « حديث » .

ان هذه المسألة ، مسألة خصوصية عصر ما ، أي مسألة علاقته بنفسه وبعصر آخر ، قد اثيرت من جانب لوسيان فيفر بصدد عدم الايمان في القرن السادس عشر . وكتابه حول رابليه هجوم حقيقي ضد التاريخيانية البورجوازية ، الليبرالية ، والمعادية للكهنوتية ، في القرن التاسع عشر اكثر منه تحليلا للعقليات — « الاداة العقلية » . ويمكن ، فضلا عن ذلك ، ان نرى ، في الكتاب الذي يخصصه هذا المؤرخ للوثر الانشغال نفسه برد الحدث (أو اللقطة الحدثية) إلى نفسه بفضل ازالة عميقة للصدأ . والامر يدور ، بالنسبة للوسيان فيفر ، حول اعادة تأمل الفكرة المتلقاة عن النهضة انطلاقا من امثلة كبرى (ان لم يكن هذا هو هدف المؤرخ الظاهر ، فهو ، على الاقل ، غرضه الحقيقي) . ومهما يكن من أمر ، فإن مدلول النهضة نفسه يلقي نفسه متجددا من جراء ذلك . وبالفعل ، يبين لنا لوسيان فيفر ، دون ان يخلو ذلك من بعض الاستفزاز ، ان الفكرة الشائعة الانتشار ، حتى ذلك الحين ، عن رابليه متحلل فاسق اكثر انشغالا بما يتصل بالجسد منه بما يمس الروح ، فكرة رابليه متهكم ، طواعية ، على الكهنة ومنزلق ، بسهولة ، إلى اللااحترام ، أي إلى الالحاد أو ، على الاقل ، إلى اللاادرية ، اختراع خالص من جانب القرن التاسع عشر وان المفردات والمنطق التي يبدو ان فجور مؤلف « غارغانتوا » المزعوم يقتضيها كانت معدومة ، بلا أمل ، في ذلك العصر . فلا يمكن ان يحمل رجل من القرن السادس عشر ، حتى ولو كان عملاقا ، قول اشياء لاتسمح بقولها الا كلمات

صنعت بعد ذلك بكثير . اما فيما يتعلق بالتهكم على اخويات الرهبان ، فذلك امر شائع ، فعلا ، في العصر الوسيط . فالمسألة التي يطرحها لوسيان فيفر تتجاوز ، اذن ، تجاوزا واسعا حالة رابليه المتميزة ، بل وحتى النموذجية : انها مسألة هوية ثقافة ، انها ، ايضا ، مسألة المجال الدلالي الذي تتجذر ، فيه ، هذه الثقافة وتعبر عنها داخله . ورابليه ليس منذ ذلك الحين ، حالة خاصة . إنه ، بصورة اوسع ، النظرة التي يلقيها عصر — عصرنا ، على عصر آخر : النهضة . ومن المثير ، من هذه الناحية ، ان نلاحظ كيف تندس ، في خطاب لوسيان فيفر ، ايديولوجية اخرى — ايديولوجية « الحضارة » و « البدائي » ، ايديولوجية تحل محل التي يحاربها المؤرخ : معاداة الكهنوتية . ومن اجل ذلك ، نستطيع ان نقول ان ايديولوجية النهضة هي ، بالضبط ، ايديولوجية العصر الذي تحاول وصفه . وهذه النقطة واضحة وضوحا خاصا في حالة لوسيان فيفر ، العارف الكبير بهذه الفترة : انه هو الذي اتاح ، بصحبة مارك بلوش ، مؤلف كتاب رئيسي عن المجتمع الاقطاعي ، تجدد الدراسات التاريخية الذي لم يكن التاريخ ، لولاه ، ماهو عليه اليوم . لا ان هذا ماهو اساسي لفهم القيمة — العاطفية والثقافية — للنهضة . فمن الجدير بالملاحظة ، فعلا ، ان التاريخ ، اي المؤرخين ، هو — وليس الفلاسفة أو الشعراء أو العلماء مثلا — الذي كون هذا العصر كعصر ل « النهضة » أي لولادة جديدة كما تدل على ذلك الكلمة الفرنسية للنهضة Renaissance . فعندماتكون هناك ولادة جديدة ، فمعنى ذلك ان هناك ولادة لشيء كان منسيا لزمن متفاوت الطول . فالنهضة هي ولادة ثانية . فالذي يعود إلى الحياة يملك ، إذ ذاك ، تاريخا أو يحدث

صيرورة سوف توصف وتفهم كصيرورة تاريخية . ان فكرة النهضة ايديولوجية تاريخية ، وبعبارة اخرى ، فان ايديولوجية النهضة هي ايديولوجية التاريخ ، الايديولوجية التي تدرس في الصفوف ، التي تميز « العصر الوسيط » (الذي تتوطد ، اخيرا ، الفكرة القائلة انه ليس ليلا طويلا) عن « الازمنة الحديثة » (التي تتوطد ، ايضا ، الفكرة القائلة انها ليست ، بالضرورة ، شفافة كالنهار) .

واذا كان علينا ان نعرف ، اليوم كما في السابق ، فترة غريبة في جسارتها ، فإن علينا ، خاصة ، ان نفهم كيف يقع هذا العصر في بداية « تاريخ » دراماتيكي جدا حقا ، هو تاريخنا . فمعرفة النهضة هي ، اذن ، قبل كل شيء ، فهم ماتقوم عليه اهمية اعمال في اختلاف اعمال رابليه ولوثر وميكيل انجيلو وكاردان وبرونو . من هي هذه الشخصيات بالنسبةالينا ؟ في اي ركن من ذاكرتنا تقع ، ولماذا نتمسك بمعرفتها ؟ ان السؤال الذي ينبغي على عصرنا الاجابة عنه ، على افتراض انه يرغب في طرحه ، هو المتعلق بسبب حاجته إلى اصل . لقد قلنا ، ونحن نستحضر ماكيافيلي ، ان الجدة (شاغل الجدة ووعيها) هي مايميز النهضة على الرغم من تاونها . ويمكن ، منذ ذلك الحين ، مع الاستعداد لتصحيح هذا التقويم ، محاولة تحديد الموقع الذي يمكن ، فيه ، تعريف ايديولوجية النهضة ، اي النهضة كايديولوجية . واذا كان ماهو جديد لايمكن ان يدرك الا بالنسبة لما هو قديم ، فان النهضة هي ، بالنسبة الينا ، اذ ذاك ، ماكانت عليه ، فعلا ، بالنسبة لرواد ذلك الحين : اعادة التقويم النظري والعاطفي للعلاقة التي يقيمها حاضر ،

مهما كان ، مع ماضيه . ان العصور القديمة الوثنية ، فوق العصر الوسيط ، كانت ، بالنسبة لرجال النهضة ، ماضي تاريخهم الخاص ، وبالتالي اصله . فما تخترعه النهضة ، اذن ، هو صلة ، الصلة التي تربط ، دائما ، حاضرا بأصله . الا ان لهذه الصلة اسما مألوفا لدينا هو التاريخ . ونستطيع ان نقول ، ماوراء المماثلة ، ان المنظور الزمني المكتشف والمفكر فيه كتاريخ في فرنسا القرن السادس عشر يقابل المنظور المكاني المكتشف في ايطاليا النهضة . وتوضيح العلاقة بالماضي ، المتشكل ، من اجل ذلك ، كأصل ، هو ، بالنسبة لرجال النهضة ، اعطاء قوام للحاضر . والانسانوية هي ، على وجه الدقة ، مايؤدي إلى وعي آخر للماضي . والعلاقة مع اعمال العصور القديمة تقع ، كاملة ، في خدمة انضاج الحاضر . ومانستطيع ان نقوله هو اننا مازلنا نعيش ، اليوم ، داخل تصور منضج في القرنين الخامس عشر والسادس عشر للعلاقة بين الماضي والحاضر ، وهو تصور يعطيه التاريخ محتوى .

فكما كان رجال النهضة يبحثون لانفسهم عن ماض في العصور القديمة ، كذلك وجد القرنان التاسع عشر والعشرون لنفسهما اصلا في حاضرهما : النهضة . وكما كان يستدعى ، اذ ذاك ، ايضا ، « نظام جديد » كبديل للقديم ، كذلك يحرض البحث عن قوام جديد لعصرنا ، اليوم ، على اعادة التأمل في طبيعة أو ولادة ماكان بودان يفكر ، فيه ، فعلا ، عام ١٥٦٦ ، بوصفه حضارة وماكانت وقائعه ، بالنسبة له ، موضوع « التاريخ » . اننا لانقول ان التاريخ يشكل كل الفكر النهضوي وأنه التصور الشامل الذي يصف عقلية عصر ما ، بل نقول ، فقط ،

ان هذه الفترة التي اعطي لها عنوان « النهضة » عام ١٨٦٠ ، من جانب بوركارد (« حضارة النهضة في ايطاليا ») ، ومن جانب ميشليه ايضا ، تستوعب الحاضر باستمرار متجدد للماضي . ان الماضي يعاش كبعد للحاضر . ويمكن ان يقال انه جسم من الحكمة للحاضر الذي لايكون عليه، إذ ذاك ، سوى تفعيل مثل هذا الماضي : فيجب الارتياب بالتجديد المنفلت ، ولذلك فان دروس التاريخ الماضي مفيدة ، دون شك ، من اجل حسن استعمال الحاضر . ان الاختراع هي الكلمة السائدة في العصر . الا ان مثل هذا الابداع يجب ان يكون منضبطا ولا سيما وانه من العبث اختراع ماهو مخترع فعلا . فلا يدور الامر ، اذن ، حول عودة إلى الماضي ، اي حول الحنين إلى عصر آخر ، وهو ما سيمنع العمل ، الابداع – وهما امران كان النهضويون عازمين ، حقا ، على عدم تفويتهما . ان الامر يدور ، على العكس من ذلك ، حول توفير وسائل مستقبل ممكن : فعلاقة الحاضر بالماضي ، وهي علاقة يسودها الاختراع وتغيب عنها اية تبعية – كما يغيب عنها كل استغراق ، مولدة لمستقبل . وسوف نقول ان فكرة تاريخ ، وبعبارة اخرى فكرة صيرورة انسانية دنيوية ، هي مايتجسد هنا .

النموذج النهضوي

لم تكن لدى العصر الوسيط المحصور بين اوغسطين وتوما الاكويني هذه الفكرة ، فكرة صيرورة بشرية خالصة : فالانسان هو ، قبل كل شيء ، مخلوق في حالة خطيئة . وكان لدى لوثر ، ان لم نذكر الا الاعنف، وعي واضح لهذا الوضع ، ولكن الإصلاح ادى ، ضد المصالح ،

إلى نظريات متعددة تعطي الشرعية لحق الشعب في المقاومة ، وهي قرينة جيدة على كون حرية التصرف تخص ، منذ ذلك الحين ، البشر . وعلى هذا الصعيد ، فان مايميز فكر النهضويين ليس طاعة لاثغرة فيها ، بل ان ما يميزه ، اذا حكمنا عليه من وجهة نظر المستقبل ، هو فكر منظري حق التمرد . وهكذا ، مثلا ، يصل دوبليس ورناي ، في كتابه « الثأر من الطغاة » (١٥٧٩) ، إلى تصور الخطوط الرئيسية الاولى لما سيكون ، فيما بعد ، نظرية العقد . وليس هناك احد ، بما في ذلك المصلح نفسه ، وهو ، مع ذلك ، قليل الميل لاطلاق حرية المطالبة ، لايعد ممكنا ، في بعض الظروف ، ماسيسميه المستقبل « الاعتراض الضميري » . ونحن نرى ان البشر لايستطيعون المطالبة بأية مسؤولية من العمل لكونهم مخاوقات ساقطة ، رعايا اكثر منهم شعبا . وهذا الاستقلال للانسان عن مصيره كخاطىء هو ماتنادي به النهضة باعطائها عمله صفة كونه « تاريخيا » . ومنذ ذلك الحين ، يتولى البشر زمام حاضرهم ، وبالتالي زمام مستقبلهم ايضا : فحيث كان العصر الوسيط يرى عالما مخلوقا ومحكوما من جانب اله وحيد ويتصف بالطيبة ، يرى القرنان الخامس عشر والسادس عشر تاريخا ، اي مستقبلا بشريا دنيويا . وتظهر الانسانوية والنهضة ، اذ ذاك ، كمركبتين اساسيتين لهذا العصر الذي يتجلى ، هنا ، على وجه الدقة ، عدم الصلاحية الكلي لتسمية عصر « النهضة » أو يتجلى ، في الوقت نفسه ، بعده الايديولوجي الخالص .

لم يكن الانسانيون ، في شخص اولهم ، ايراسموس ، بالتأكيد ، ملحدين اكثر مما كان رابليه معاديا للكهنوت . فقد كان ايراسموس

مشبعا ، تماما ، بالايمان المسيحي ولكنه ، كلوثر الذي عارضه في نهاية المطاف بين عامي ١٥٢١ و ١٥٢٤ ، التاريخ الذي نشر فيه ، كتابه « حرية الاختيار » ، اسهم في المعركة ضد السكولاستيكية وضد الكنيسة . وعلى هذا النحو تفسر العودة إلى العصور القديمة الوثنية ، وهي عودة لاتتناقض ، ابدا ، مع ايمان مسيحي عميق : لقد افسد العصر الوسيط رسالة المسيح . والامر يدور ، بالنسبة للانسانويين كما بالنسبة للاصلاحيين ، حول استرداد قول المصلوب الحقيقي . فلا يستطيع الغرب اذن ، ان يلعب الدور الذي يتوقعه منه العصر ، دور مرشد للمستقبل الذي يمكن التصرف ضمن استمراره. ان للانسانوية والاصلاح والنهضة الايطالية شاغلا واحدا هو : الخروج من هذه الفترة المتأزمة بالدلالة ، بوضوح ، على صانع هذا الوضع : العصر الوسيط ، أي تصور للخاطىء وليس للانسان ، للعبودية وليس للحرية . وبعث الاغريقي واللاتيني ليس ، اذن ، عودات إلى الوراء ، بل هو استئناف للانسان ماوراء مالم يكن سوى ليل دون نهاية . فالامر يدور ، حقا، حول اعادة الاعتبار إلى الانسان : فالنهضويون والانسانويون ، خاصة ، اكثر تعلقا بالكلمة منهم بالاعمال ، بالكنيسة « غير المرئية » اكثر منهم بالكنيسة « المرئية » : فلا يكف الانسان ، اذن ، عن ان يكون مسيحيا ، ولكنه مسيحي بالايمان ، وليس بالمؤسسة . وهكذا تنتمي اليه افعاله ، وبالتالي اختياره الحر ، وتميزه . فمصيره بين يديه .

ان هناك ، بالتاكيد ، عودة إلى القديم ، إلى النموذج القديم للانسان ، ولكنها ، عودة من اجل الحاضر ، هذا الشرط الاول للمستقبل. فإذا قلنا ، اذن ، ان هذا الوضع مازال وضعنا ، وهو مايسمح بالحديث

عن ايديولوجية النهضة بمعنيي التعبير ، فذلك اننا نعيش ، اليوم — في القرن العشرين ، كما في القرن التاسع عشر بالامس — هذا الوضع الذي دشنه رجال القرن السادس عشر . ونحن لم نخترع ، منذ ذلك الحين ، تصورا آخر للاصل خلاف ذاك الذي كان دائما في فلورنسا أو في حلقات المثقفين في تولوز أو باريس. ونحن نعيش العلاقة نفسها بين الماضي والحاضر التي عاشها رجال النهضة : وماتغير هو التوثيق ، المادة ، المفردات ، الا انها لم تتغير إلى حد يميل بكفة تصور صيرورتنا . وظهور بعض العلامات التي تشهد على العكس ، هنا وهناك ، لايغير شيئا في الشكل نفسه . فمجتمعاتنا تحتاج إلى ذاكرة تظهر مشروعية حاضرها .

وسوف نقول انايديولوجية النهضة؛ وهي ايديولوجية « الحداثة » نفسها وفلسفة التاريخ ، من روسو إلى ماوكس، مع ملاحظة كل الفروق ، هي تخليد (تصحيحات وتحسينات) لما يمكن ان يطلق عليه اسم ايديولوجية النهضة ، هي النموذج النهضوي ، اسطورة المنشأ العصوية تلك التي يحتاجها كل مجتمع ، منذ القرن الخامس عشر ، ليميز بين الجديد والقديم ويكشف ، بهذه الطريقة ، عما يصنع اصالة حاضره . فرفض العصر الوسيط هو ، اذن ، رفض التاريخ المقدس الذي يشارك ، فيه ، الانسان ، بالتاكيد ، ولكنه ليس عامله . والنهضة تجعل من الانسان صانع فعله بانضاج قوام آخر للمخلوق ، تصور آخر للعلاقات التي يقيمها مع الخالق . والنهضويون يفكرون في تاريخ طبيعي للانسان مكان التاريخ الالهي الذي صنع له . والنموذج النهضوي هو ، فعلا ، هذه الاعادة الواسعة للمساءلة المستعادة ، دوريا ، حتى ايامنا من اجل

اعادة تعريف شروط امكانية عمل البشر وقوام هذا العمل نفسه : فكون الانسان مخلوقا لايمنعه من ان يكون خالقا ايضا . والانسان الخالق ، والحر بالتالي ، يفهم منذ ذلك الحين ، بوصفه صانع تاريخ يؤسسه ولايفلت منه معناه على اعتبار انه صانعه . واستئناف العمل ، اي بدء تاريخ ، تصور الحاضر المعاش كأصل لصيرورة تبنى ، ذلك هو مايمكن ، فعلا ، ان يسمى « النموذج النهضوي » الذي تصوره رجال ذلك الزمان من اجلهم ، وكذلك من اجلنا . وسوف نلاحظ ، دون ان نتوقف عند ذلك هنا ، انه يمكن التفكير في فكرة الثورة « الحديثة » — و « المعاصرة » — انطلاقا من نموذج النهضة : فتأسيس نظام جديد يقوم على استئناف التاريخ ماوراء نظام قديم وفي قطيعه معه . وفضلا عن ذلك ، فإن ثوريي ١٧٨٩ لم يحرموا انفسهم من اعادة الغوص في العصور القديمة . الاانهم ، على غرار نهضويينا ، لم يكونوا يعاودون الغوص في القديم ، بل كانوا يجدون ، فيه ، القوى القادرة على انشاء الجديد . وهناك فكرتان تصنعان بنية ايديولوجية النهضة : الطبيعة والدولة(١) ، وهما فكرتا التاريخ ذاتهما وتعرفانه بوصفه التاريخ الحديث . ان « الازمنة الحديثة » هي الازمنة التاريخية . وسوف يكون هناك ، فعلا ، موجب لدراسة كيفية تنظيم علاقات الطبيعة والدولة منذ القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر . وسوف نرى ، دون شك ، نمو تصور بداية التاريخ وتوطده ، في الطبيعة أو خارجها ، سواء اكانت هذه البداية اصلا أم مبدأ ، بايقاع متوالية تمضي من بودان إلى هيغل ، عبر هوبز وروسو . والتنافذ الخفي بين الطبيعة

(١) راجع الدراستين المخصصتين لايديولوجية الطبيعة وايديولوجية الدولة .

وقوة الفكر في اطار تاريخ بشري هو مايؤلف النموذج النهضوي ، ذلك التركيب الذكي بين الحاضر والماضي من اجل اختراع المستقبل .

التاريخ والطبيعة

يشرح روبير لونوتر ، في كتابه « تاريخ فكرة الطبيعة »، أن رجال النهضة احبوا الطبيعة حبا شديدا ولكنهم لم يعرفوها . وربما لم يكن لهذا التمييز بين الحب والمعرفة مكانه المضمون دائما هنا . فما من شك في في ان النهضويين احبوا الطبيعة وعرفوها ايضا .وفضلا عن ذلك ، فالسؤال المطروح هو ، بالاحرى ، حول معرفة ماذا كانت هناك ، حقا ، في مكان ما ، « طبيعة » مشابهة ، موجودة في ذاتها ومن اجل ذاتها يدور الامر حول معرفتها اكثر مما يدور حول حبها . لقد كان للعصر الوسيط طبيعته ، وللعصور القديمة طبيعتها ، وكذلك هو الامر بالنسبة للنهضة . وما يبديه القرنان الخامس عشر والسادس عشر ، على وجه الدقة ، هو ان هذه الطبيعة الموجودة من اجل ذاتها لاوجود لها . وقد حفظت الازمنة اللاحقة درس الحكمة هذا وجمعت ، على هذا النحو ، كما بينا ، بين الطبيعة والقوة وفق قواعد مازالت مبهمة ، جزئيا ، بالنسبة الينا . والواقع ان الطبيعة غير موجودة ، وماهو موجود هو فكرة هذه الطبيعة أو ، بالاحرى ، افكار الطبيعة . وقد انضجت ، فيما يزيد عن القرن بقليل ، بين عامي ١٤٥٠ و ١٥٨٠ ، كوزمولوجيا جديدة : ان « الطبيعة » ، هنا ، كوزموس ، اي عالم ، ولكنها في هذا العالم ، وكما اعيد الله إلى مكانه ، كذلك جرى تفكيك مركزية الارض واعيد وضع الانسان في المركز . فامتلاك خطاب حول « الطبيعة »

هو امتلاك خطاب حول الانسان ، كما حول الارض أو الشمس ، كما حول الله ايضا . وما اكتشف ، اذ ذاك ، في ذلك القرن ، هو وحده عالم اي ، بعبارة اخرى ، الكون . ان الطبيعة واحدة ويمكن ان ان يتحدث المرء عنها كشاعر أو لاهوتي أو عالم بقدر ما يمكنه التحدث عنها كفيلسوف . فما جرى التفكير فيه ، من عام ١٤٥٠ حتى عام ١٥٨٠ تقريبا ، من نيكولا دوكوز حتى جيوردانو برونو ، هو لاتناهي الكون الواحد . وتبين هيلين فيدرين ، في « فلسفات النهضة » ، كيف وصل الكوزي ، بتأمله في العلاقات بين الله والكون ، إلى التدقيق في افكاره والتمييز بين نموذجين من اللامتناهي ، المتناهي السالب (أو الله) واللامتناهي المانع (أو الكون) . وقد كتبت تقول : « وبذلك ، يفلت المرء من الحلولية — الكون مختلف عن الله — ولكن المخطط الكوزمواوجي التقليدي لاينطبق في الوقت نفسه . . . وعند ذلك يصبح من المستحيل المحافظة على التسلسلات الرتبوية القديمة : فلا يوجد في اللامحدود (الكون) مركز مطلق . والارض لم تعد مطروحة في مركز العالم . .وهكذا تزول المطلقات القديمة للكوزموجيا التقليدية. ومن المثير ان نرى ان نموذجا للكون على هذا المقدار من الثورية قد ولد انطلاقا من اعتبارات لاهوتية ومنطقية » .

وسوف يستطيع جيور دانو برونو ، بعد اكثر من قرن ، وهو الذي لم يكن فلكيا ، ان يوكد لاهوت نيكولا دوكوز ،أو بالأحرى ، يثبت تاكيدات كوبرنيكوس . وقد كتبت هينين فيدرين تقول : « انه يريد اعادة التفكير في مدلول اللامتناهي ليحول اشكالية الطبيعة ، وبالتالي اشكالية الانطولوجيا ، واشكالية اللاهوت بذلك بالذات » . والمعرفة

الوحيدة ذات الأهمية ، بالنسبة له ، هي معرفة الطبيعة ، والمذاهب والمعجزات موضوعة موضع شك لانها غير قابلة للفهم من وجهة نظر قوانين الطبيعة . والانتقال من عالم مغلق ، متسلسل رتبويا كما كانت تريده السكولاستيكية ، إلى عالم لامتناه ، حسب تعبير كويريه ، يجري ، كاملا ، لدى برونو ، وبشكل افضل مما يجري لدى كوبونيكوس الذي كان يحد العالم بحلقة الثوابت . وكتب برونو يقول : « اقول ان الكون ليس لامتناهيا كليا لان كل جزء من اجزاء هذا الكون التي نستطيع تأملها متناه ولان كل عالم من العوالم التي لاتحصى التي يحتوي عليها متناه . واقول ان الله لامتناه تماما لانه يستبعد ، بذاته ، كل حد ولان كل مايمكن ان يعزى اليه واحد ولا متناه . واقول ان الله لامتناه كليا لانه ، بكامله ، في الكون ، بصورة كلية ولا متناهية ، في كل جزء » .

إن هذا التصور غير الفيزيائي ولا اللاميتافيزيكي للطبيعة يعطيها تفسيرا ليس علميا حصرا . فليست الطبيعة ، بالنسبة للنهضويين ، موضوع علم ، ولغة الطبيعة يمكن ان تكون ، ايضا ، لغة اللاهوت أو الفن الذي يقلدها بحيث تكون النسخة اكثر حقيقة من النموذج . وغاليليه يعلن ، حقا ، ان الرياضات هي لغة الفيزياء ، بالتأكيد ، ولكنها ليست لغة الطبيعة . فالطبيعة ، اذن ، ملتمسة ، أو ، بالاحرى ، ان هناك طبيعة ملتمسة ، وهي ضمن هذا المعنى ، محبوبة ومعروفة . انها ، من وجهة نظر الايديولوجيا ، دعامة خطاب آخر عن العالم والانسان ، انها مايسمح بانضاج كوزمولوجيا يبرز داخلها ، بوضوح ، ماسميناه ، منذ قليل ، النموذج النهضوي : الحلول المتبصر لنظام جديد .

هذه الكوزمولوجيا جرى تصورها ، كاملة ، لتمجيد الانسان . وانها للغة اخرى تلك التي ينسبها إلى الله بيك دولامير اندول ، في كتابه « خطاب حول كرامة الانسان » . فهو ، إذ يتوجه إلى مخلوقه ، يتحدث اليه كما يلي : « لقد وضعتك في مركز الكون لترى كل ماوضعته فيه . لم اصنع منك مخلوقا سماويا ولامخلوقا ارضيا . انت لست مائتا ولا خالدا . لقد صنعتك بحيث تصنع ، انت نفسك ، كنحات ، مصيرك . يمكن ان تنحط إلى حيوان ، ولكنك تستطيع ، ايضا ، ان تبعث ، بارادة روحك وحدها ، على صورة الله » . وهكذا ، فإن الله نفسه يمحي ، بصورة ما ، وراء مخلوقه في هذا التصور للعالم . وفضلا عن ذلك ، فان برونو كان يرتاب ، بعض الارتياب ، بسلامة هذه العلاقة ، علاقة الخالق بالمخلوق ، التي تربط الله بالبشر . ولكن المهم ، هنا ايضا ، ان يكون بيك دولاميراندول قد استطاع كتابة النص المجدد الذي اتينا على قراءته قبل قرن من اصدار برونو نظرياته حول اللامتناهي ! مامعناه ؟ معناه ان هذا الانسان المتحرر من تبعية مفرطة الشدة حيال الله يبعث بالمعنى الحرفي للكلمة : انه يجابه المصير ، بل ويتملكه . انه حلول لحرية عمل غريبة عن مسيحيي العصر الوسيط . ان السلبية حيال العالم تدع مكانها لارادة صريحة لاكتشاف المرء عالما وصنعه لنفسه . وهذه الكوزمولوجيا التي تبلغ الذروة يطرح برونو ، عام ١٨٥١ ، لاتناهي العالم يجب ، بالتالي ، ان تنتج موقفا ، جديدا ، هنا ايضا ، حول الموت . وربما كان من قبيل المبالغة ان نقول ان النهضة قد دجنت الموت . الا ان الكوزمولوجيا التي نمتها سمحت بعدم خشيته وهو ، ولنلاحظ ذلك بصورة عابرة ، ماسيبدو على جانب

عظيم من الأهمية في القرن الرابع عشر عندما سيدور الامر حول هويز وسبينوزا) حول صنع كيان لعقيدة سيادة الدولة الحديثة . ومهما يكن من امر ، فإن ماتضعه النهضة ، حاليا ، في قلب كوزمولوجيتها نفسه هو طريقة اخرى في مواجهة الموت . ففي فسحة قرنين ، يحل نداء لحظة الحياة محل لحظة الموت في العصر الوسيط المنتهي . وسوف يقدم برونو ، حول ذلك ، عقيدة يقول في نهايتها : « عبثا مايشهر الزمن فوق رؤوسنا منجلا مهددا » فالموت جزء من الطبيعة ، وبالتالي ، فان الفرد الذي يموت يسهم في ايديته . ولايوجد ، في صميم اللامتناهي ، موت ممكن ، بل تغير في الوضع فقط : « كل شيء هو الواحد ، ولكن ذلك لايكون على النموذج ذاته » . وهكذا يتبدد الخوف من الموت والتغير . وهو يكتب ، في مطوله « حول العلة » : « لاينبغي علينا الخوف لا من مضايقات الأرواح الاتية من الغيب ولا من غضب جوبيتر . فلا يمكن للعالم الذي نعيش فيه ان ينحل فجأة أو ان يتلاشى إلى دخان بسبب نزوتها وحدها . فالاشياء ، في هذا العالم ، تعقب الاشباء وهذه السيرورة تتكرر دون كلل» . واخيرا ، فإن تأمل مونتين البارع يمضي من الرواقية الحياة هي تعلم الموت (على اعتبار ان الفلسفة هي هذا التعلم) — إلى تأملات اكثر حداثة « حول الحياة . فالموت هو ، ببساطة « نهاية الحياة » وليس هدفها » ، وهو ، كما يقول « غايتها بدايتها وليس ، مع ذلك ، هدفها » . بل ان مايحتفظ به ، اخيرا ، هو تصور معارض ، مباشرة ، للرواقية : « اريد ، بصورة رئيسية ، في هذه الساعة التي الاحظ فيها حياتي على هذا المقدار من القصر زمنيا ان افهمها بدقة .اريد ان اوقف سرعة هربها بسرعة فهمي وان اعوض

بقوة الاستعمال عن سرعة انقضائها : وبقدر مايزداد امتلاك الحياة قصرا يزيد وجوب جعلها اعمق واكثر امتلاء(١) » .

وهكذا ، فلا الرواقية القديمة ولا الحل المسيحي لخلود الروح يرضيان نهضوينا . فالكوزمولوجيا والنزعة الطبيعية والتاريخ تتعايش بل ، وافضل من ذلك ، تبنين تصورها للعالم . لقد ترك العصر الوسيط نفسه ، عند افوله ، يرهب الموت الذي كان يضمن ، في الوقت نفسه ؛ « انتصاره » . وكان طبيعيا ان يصل النهضويون ، وكانوا يريدون اختراع عالمهم ، إلى اعادة تعريف الحياة واعادة تقويم الموت ، اي إلى اعادة تعريف وتقويم دلالة الحياة نفسها ومعناها . « ما من عصر آخر خلاف العصر الوسيط ، في فترة افوله ، ركز هذا التركيز على فكرة الموت وضخمها هذا التضخيم . . . فنداء لحظة الموت يدوي ، دون انقطاع ، خلال الحياة . . . » . وهكذا يعبر عن نفسه المؤرخ الكبير هوزوينغا في مؤلفه حول افول العصر الوسيط . لقد كان تثبيت الانسان على وعي الموت يعني تثبيته مستعبدا للقدر ، وهو شيء لايمكن ان يكون هناك ماهو أكثر منه معاكسة لارادة التجدد كما تتجلى في كل مكان في مؤلفات النهضة . اما فيما يتعلق بالعودة إلى الرواقية القديمة (شيشرون وسينيك) ، كما هي الحال بالنسبة لمونتين ، فيبدو ان الحل الذي يأتي به مؤلف « المحاولات » ، في نهاية المطاف ، بعيد جدا عن الروح الرواقية : فالطبيعة ، وحدها ، هي المهمة حقا ، وبها يمكن بلوغ الحكمة كما يمكن بلوغ خلاص الروح .

فلا يمكن ، اذن ، أن يقال أن رجال النهضة قد جهلوا الطبيعة

---

(١) المحاولات ، الكتاب الثالث ، ١٣ .

لفرط ما احبوها . فالواقع — وهكذا نمس جوهر ما ربما برر ابهام مدلول ايديولوجية النهضة نفسه — هو ان العصر قد انتج ، حقا ، نموذجا من الثقافة متمايزا بصورة لامتناهية . والنموذج النهضوي الذي جرى الحديث عنه هو الفكرة الحديثة للثقافة التي يمكن ان يقال انها قد وصلت الينا سليمة ، عمليا ، عبر اعادة احكامها لدى منظري القرن الثامن عشر الفرنسيين ومنظري القرن التاسع عشر الالمان . انها فكرة تملك الطبيعة في تاريخ يكون عملاؤه ، اولويا ، البشر . وهي ، ايضا ، فكرة الاندهاش امام الطبيعة . فقد اخترعت النهضة نفسها باختراعها الثقافة بحيث ان اعادة اكتشافها من جانب بوركارد ، في القرن التاسع عشر ، كانت ولادة جديدة للنهضة . فإذا كان القرنان الخامس عشر والسادس عشر يهماننا ، اذن ، فذلك لاننا نرى فيهما الاصل المباشر لثقافتنا . والنهضة هي المرآة التي يتعرف ، فيها ، حاضرنا على اصالته الخاصة ويحاول ان يجد اسبابا للامل فيما يتعلق بمستقبله . وقد بين جورج هوبير ، في كتاب حديث ذي اهمية رئيسية ، كيف تكونت فكرة التاريخ ، في القرن السادس عشر ، في فرنسا ، وبصورة رئيسية لدى بودان ولابوبيلينيير . فالتاريخ هو الابن المباشر لعلم هؤلاء المثقفين ، وكلهم رجال كهنوت يناضلون من اجل « تاريخ جديد » كانوا اول من سماه وانضجوا من اجله ، فعلا ، قواعد منهج حقيقي . ويبين مؤلف هوبير ، بوضوح ، « ان نقد المصادر قد ابطل عادة الأكتفاء بالتعميمات بصدد جريان تاريخ البشر . وفي الوقت نفسه ، ظهرت الحاجة إلى بناء جديد يستطيع التوافق مع المعطيات الجديدة . وهذا البناء تضخم ، من بودان إلى لابوبيلينيير ، متخذا ، في نهاية

المطاف ، صورة حلم بـ « تاريخ كامل » ، تاريخ يكون موضوعه نمو الحضارة نفسه . وهذا التاريخ المكتمل ليس ، في نظري ، شيئا اقل من المصفوفة التي يجب ان يولد منها ، بالتالي ، عدد كبير من الافكار ، بما فيها افكارنا بصدد معنى التاريخ(١)» .

إننا لن نفعل شيئا هنا خلاف محاولة بيان كم كان هذا التاريخ حاضرا بصورة وجودية ، كموقف عقلي منضج ، ايضا ، نوعا ما ، بصورة متنوعة دون حتى الحاجة إلى ان يسمى دائما . ان الثقافة (الحضارة) هي ماينمو في هذا التاريخ أو انها ، وهذا افضل ايضا ، مايدشنه هذا التاريخ . واذا كنا قد الحينا على كون التباس مدلول ايديولوجية النهضة يسمح ، على وجه الدقة ، بأن يستعمل ، فذلك لبيان مافي التاريخ — تاريخنا أو تاريخ النهضويين — مما يهم البشر : كونهم يفكرون بأن لهم ماضيا من اجل ان يضمنوا لانفسهم ، في الحاضر الذي يعيشونه ، تماسك المستقبل .

* * *

(١) فكرة التاريخ الكامل ، ص ١٢ .

– ٣ –

ايديولوجية الطبيعة

فرنسوا شاتليه

عندما يصرح هيغل بأن ديكارت هو « اول مفكر حديث » ، فإنه يتبين واقعة لاتدحض في حد ذاتها ، وذلك مهما يكن التفسير الذي يعطي لـ « خطاب في المنهج » أو « التأملات الميتافيزيكية. ، والنقطة التي يمكن ان تثير الجدل المشروع هي الاهمية المبالغة التي يعطيها معلم برلين للنص الفلسفي بالقياس مع مؤلفات أو منتجات اخرى تدمغ دخول الايديولوجية الاوروبية في حداثتها بالقدر نفسه الذي تدمغه ، به ، هذه الاخيرة . وهي ليست ، فقط ، مؤلفات منهجية مثل « الالة العلمية الجديدة » لفرنسيس بيكون ، بل هي ، ايضا وخاصة ، مطولات علمية أو متخصصة ، مثل « الفلك الجديد » ليوهانيس كبلر و « محاورات » غاليله غاليلي و « حقوق الحرب والسلام » لغروسيوس . ومهما يكن شأن هذا المستبق الهيغلي – وهو ماسيكون علينا محاولة فهمه – ، فيبقى أنه قد نما ، بين نشر نيكولاس كوبرنكوس لكتابه « الدوران الحرفي المدارات السماوية » عام وفاته ، اي عام ١٥٤٣ ، وعام ١٦٥٠ ، عمل متنوع ومضبوط معا ، تجريبي وبرهاني ، يفرض تصورا جديدا للواقع . والاقسام الاخرى من هذا الفصل نحلل التحولات المادية والفكرية التي قلبت ، مع الاصلاح المضاد ، مع التاملات

والممارسات السياسية ، وجه المجال الاجتماعي . اما هنا ، فسوف نعمل على فهم التقنيات الموضوعة موضع العمل والسيرورات الثقافية التي قادت إلى بناء فكرة الطبيعة التي هي اصل الحركة العلمية الهائلة التي نجمت عنها الحضارة الصناعية الحالية . وسوف نعمل ، كذلك ، على بيان كيف اقتضى تركيب هذه الفكرة طفرات عميقة في فهم الانسان لكيانه ، وهي طفرات كان لها ، هي نفسها ، تأثير سياسي حاسم في القرن الثامن عشر في الوقت الذي لم يكن هناك ، فيه ، احساس بآثار العلم الجديد المرتبط بالتقنية .

ولاحاجة للإلحاح على الواقعة — التي نصادفها ، باستمرار ، في « تاريخ الايديولوجيات » هذا — التي هي ان القطيعة المشار اليها ، هنا ، بين التصورين القديم والجديد للعالم الطبيعي — المحدد بتاريخ تأكيد فرضية كوبرنيكوس عن الشمس كمركز للكون — لاتعني ، بصورة من الصور ، ان بداية مطلقة انبثقت عام ١٥٤٣ . صحيح ان هذه الفرضية الكوزمولوجية التي نص عليها في القرن الثالث قبل الميلاد من جانب اريستاكوس دوساموس قد اقترنت ، للمرة الاولى ، ببراهين فلكية منتظمة ودقيقة ، ولكن الذي لاينكر ، ايضا ، هو ان العصر الوسيط ، بمعناه الحقيقي ، من القرن الثالث عشر حتى اواسط القرن الخامس عشر ، قد زعزع ، بقوة ، بانتقاداته ، الكوزمولوجيا الارسطالية ونظام مركزية الارض لدى بطليموس مع نيكولا دوكوز وجان بوريدان ونيكولا اورسموس . وكذلك كان فرانسيسكو بوناميكو وجيوفاني بينيديتي قد هيآ ، إلى حد بعيد ، التربة لاكتشافات غاليله بوضعهما نظرية ارسطو حول الحركة موضع المساءلة . فالمشار اليه هنا ، اذن ،

هو انبثاق تمتد انطلاقا منه ، منذ ذلك الحين ، فسحة بحث جديد ، تماما ، من جهته ، اكثر مما هو بداية : فالنقد لايقف عند الدحض . وهو قادر ، لامتلاكه مفاهيم اجرائية ، على بناء موضوع موحد ومحدد تحديدا مضبوطا هو الطبيعة أو ، ايضا ، مايسميه ديكارت « الجوهر المادي » المعرف بصفته الرئيسية ، الامتداد .

كيف استطاعت هذه المخترعات العلمية ان توجد ، وخاصة ان تنتشر وتفرض نفسها على الرغم من المقاومات التي لقيتها من الكنيسة والمؤسسات التعليمية ؟ وليس في الامكان ، هنا ، الاجابة عن هذا السؤال الذي هو سؤال في التاريخ العام وليس ، فقط ، ابدا ، في تاريخ الافكار . فإذا كان هناك مسار خاص للافكار يمكن متابعته انطلاقا من المساجلات النوعية للفلسفة الطبيعية ، والمساجلات الكوزمولوجية والفلكية والفيزيائية . فمن الواضح ، ان هذه المناقشات لاتتغذى من المناخ الثقافي ومن التطورات المرافقة للاشكالية الفلسفية أو من الابحاث الرياضية ، فقط ، بل تتغذى ، ايضا وبصورة اوسع ، من المسائل التي تطرحها التحولات العميقة للمجتمعات على التفكير . واذا كانت الفكرة الجديدة للطبيعة تفرض نفسها ، في القرن السابع عشر ، على صورتها الفيزيائية ، واذا تكون المشروع الديكارتي للسيطرة على المعطى المادي من جانب العلم المتصور افيزياء رياضية ومن جانب التقنيات ، فذلك لان صورة العالم وتنظيم المجتمع وصيغ الفعالية البشرية ، وحتى الوهمية ، للذين لهم وزن تاريخي قد عانت ، في كل وجوهها ، تعديلات ملحوظة . ولذلك يجب ان يكون ماثلا ، دائما ، في اذهاننا ، من اجل تقويم اهمية عمل الفيزيائيين والفلاسفة ، ماجرت العادة على تسميته ، في كتب

التاريخ المدرسية ، باسم « الاكتشافات الكبرى » . وهو يمضي من الاختراعات التقنية التي يبقى غوتنبرغ وجهها المركزي إلى عمليات الاستكشاف والتبشير ، إلى الغزوات العسكرية والتجارية للهند الشرقية والغربية ، من تسارع العمران إلى تقدم علوم الهندسة والحرفة ، من ظهور الاشكال السياسية الجديدة أو المحدودة إلى ولادة تيارات روحية واصيلة ، من توطد طبقة اجتماعية فريدة — سوف تسمى ، فيما بعد ، البورجوازية — إلى تحولات جذرية لسوق العمل . . . إن نص تاريخ الافكار يقع في سياق متعدد ومتشابك ، متباين ومتنازع ، لاينى يطرح تساؤلات ويطلب حلولا ويجتذب الذكاء . وفي مثل هذا الشأن لايمكن ان نتصور ، مسبقا ، اي تناغم : فليس صحيحا (للاسف ؟) ان « البشرية لاتطرح على نفسها الا المسائل التي تستطيع حلها » كما اكد ماركس . فهذه الفترة تعج بمسائل تبقى دون جواب ، وبصورة معينة بـ « اجابات » لن يعرف انها كانت اجابات فعلية ، ممكنة التطبيق ، الا بعد انقضائها بزمن طويل . ذلك هو ، على وجه الدقة ، المشروع الديكارتي للتحكم بالطبيعة الذي لن يعبر إلى تقنية الدولة الرأسمالية الصناعية الا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر .

وسوف نذكر ، لبيان هذا التنوع في الابحاث وتشابك اهدافها ومستوياتها ، بصورة افضل ، ليوناردو دوفنتشي ، الشخصية العالية الدلالة ، الذي يبين ، بوضوح ، تمفصل الافكار المنتمية إلى العصر الوسيط » التي اخترعتها « النهضة » . الا ان من الضروري ، قبل ذلك وقبل متابعة خطوات انضاج الفيزياء الجديدة ، ان نذكّر بالوجوه

الرئيسية الطبيعية التي كانت مبادئها تسود العقيدة والتعليم الرسميين ، عقيدة الكنيسة وتعاليمها .

الصورة التقليدية للعالم

انغلق الفكر الاوروبي ، حتى القرن الثاني عشر ، انغلاقا تاما تقريبا ؛ على التأملات الفيزيائية . وكان معظم الكهنة يتوقفون عند التعاليم التي كان كتاب اوغسطين « الانشيدريون » ، يعطيها لمسيحيي القرن الرابع : الاحتراز من النصوص الوثنية والاستناد ، في كل شيء ، إلى الرؤيا . وهكذا ، واذا اخذنا في الحسبان ان الابحاث العلمية للقدماء كانت ، اعتبارا من القرن الثاني ، تراوح في مكانها ، فإن مانتبينه هو كسوف استغرق حوالي الالف عام . ومن الجدير بالملاحظة ، كما يبين توماس كون ، ان هذا الغياب لاينصب ، فقط ، على مانسميه ، الان ، الفروع الوضعية : الديناميك ، الفلك ، الكوزمولوجيا ، بل ينصب ، ايضا ، على الممارسات الكهانية التي كانت مرتبطة بها اذ ذاك . ونحن نعلم ان التراث الوثني قد احتضن وجمع واغني من جانب الاسلام . ولم ينقل هذا الاخير النصوص فقط ، بل نقل ، ايضا ، التعليمات والتطورات التي سوف تخصب تفكير الجامعات المسيحية . وهنا ، ايضا توجد اسباب عديدة تسهم في هذه « النهضة » الاولى أو ، بتعبير اضبط ، في هذا « العصر الوسيط » اذا فهمنا من هذا التعبير فترة انتقال تتواجه ، فيها ، قوتان وتهيئان لثورة رئيسية : التقليد الكنسي والجهد المبذول لجعل مكان سكن البشر قابلا للفهم . ذلك انه من المؤكد ان تجدد الفعالية الكوزمولوجية ، حتى ولو وضع تحت

وصاية ارسطو وبطليموس ، قد جعل بناء التصور الفيزيائي ــ الرياضي للعالم ممكنا تاريخيا(١) .

هذه الفعالية التي يشهد عليها ، نموذجيا ، مؤلف توما الأكويني تركب بين كوزمولوجية ارسطو وفيزيائه والنموذج الفلكي الذي اقترحه « ماجستا » بطليموس ورؤية العالم التي تتضمنها الكتابات المقدسة : فهي تستعيد، اذن، المبادىء الكبرى التي تقع في اساس التصور العلمي الذي ساد العصور القديمة اليونانية ــ اللاتينية ــ ضد تصور الذريين ، بين آخرين سواهم : تقسيم الواقع إلى عالمين مرتبين سلسليا ومن طبيعتين مختلفتين ، عالم فوق القمر وعالم تحته ، تناهي الكون ، مركزية الارض في الكون ونظرية الحركة الطبيعية ، الخوف من الفراغ . . . فالكون الارسطوطالي مؤلف ، في خطوطه الكبيرة ، من دائرتين وحيدتي المركز : في المركز توجد دائرة الارض ، وهي مرجع مطلق وساكن ، وفي الطرف ، توجد دائرة النجوم الثابتة (الثابتة بمعنى بقاء صيغها متماثلة لدى دوران هذه الدائرة) . ولا يوجد شيء خارج هذه الاخيرة . وكان الفيلسوف قد صنع ، من اجل تفسير الحركة غير المنتظمة للكواكب ، تشكيلا بالغ التعقيد لدوائر وسطية ينزلق بعضها على بعضها الاخر وعلى اقربها يقع القمر . وسوف يبسط بطليموس هذا التشكيل باقتصاره على سبع دوائر تتحرك بين الارض والنجوم : القمر ، عطارد ، الزهرة ، الشمس ، المريخ ، المشتري ، وزحل . وسوف تكمله التومائية بقرنها بين هذا التسلسل وتسلسل المخلوقات

---

(١) حول هذه النقطة « راجع تحذير ج . ت ديزانتي : تاريخ الفلسفة ، الجزء الثالث ، فلسفة العالم الجديد ، الفصل الثالث : « غاليله والتصور الجديد للطبيعة » ص ٦٧ ــ ٧٠ .

الملائكية . وتشغل القسم الواقع بين الدائرة الخارجية والقمر — العالم فوق القمري — مادة لطيفة وغير قابلة للفساد ، الأثير ، بحيث ان الحركات الجارية فيه منتظمة وتكرارية ، في الأحوال السوية ، لأنها لاتصادف اية معارضة . وهكذا يفسر النظوم الكوني .

اما العالم تحت القمري ، فهو من طبيعة مختلفة تماما . فالصفة المادية تقاوم ، باستمرار ، مقتضى الشكل . وتتدخل ، فيه ، العناصر — النار ، الهواء ، الماء والتراب — بموجب خصائصها : فبما ان النار هي الخفيف المطلق ، فانها تمضي نحو الاعلى (اعلى ماتحت القمري) ، وبما ان العنصر الصلب هو الثقيل المطلق ، فإنه يمضي نحو الاسفل ، اي نحو مركز الدائرة الارضية . وهكذا يملك كل موجود حركته الطبيعية التي ينزع إلى انجازها عندما يخضع لدفع عنيف يعاكسه . وتلك هي ، مثلا ، حال الحجر الذي يطلقه مقلاع : فهو يدع خلفه ، خلال مساره ، فراغا يأتي الهواء ليملأه ، وهو مايؤمن اندفاعه في اتجاه الحركة العنيفة التي فرضت عليه . ولكن ثقالته الخاصة تنتهي إلى الرجحان وتعيده ، تدريجيا ، نحو الارض . ولايمكن للعلم تحت القمري ، في مثل هذا المنظور ، ان يكون الا وصفيا وتصنيفيا . فكل جهد الفيزياء يرتد إلى بناء صيغ الخطاب التي تسمح بتفسير التشكيلات والتحولات البالغة التنوع التي تمس العالم المحسوس ، باكثر مايمكن من الدقة ، والاحتفاظ بالاساسية منها ، من جهة ، إلى تضيق الحركات والعلاقات التي تقيمها من جهة اخرى . ومن هنا ، كانت الفيزياء ، في المشروع الارسطوطالي ، كعلم النفس فضلا عن ذلك ، قسما من انطولوجيا الكون .

اما بالنسبة للفلك البطليموسي ، فيجب أن نلاحظ ان « نجاحه » كفرضية تفسيرية لحركات النجوم « والكواكب التائهة » مبرر تماما . فعدم نجعه الاختباري كان ، كما سنرى ، اقل اثرا بكثير ، في ابطاله ، في البداية ، من الضبط الضعيف في مبادئه . ولذلك ، فان كوبرنيكوس لن يقابله بنظامه الا بوصف هذا الاخير فرضية اخرى . الا انه يجدر بنا ، قبل الوصول إلى ذلك ، ذكر عمل ليونارد دو دوفنتشي من اجل ان نبين مناخ ذلك الزمان .

ليوناردو دوفنتشي : العرض للرؤية

يعكس الكسندر كويريه صدى مساجلة قامت بين مفسري الفلورنسي العبقري : فقد كان ، باالنسبة لبعضهم ، رجلا غير مثقف ولكنه مزود بحدس نافذ وابتكار فني وتقني مدهش . وكان ، بالنسبة للاخرين — بيير دوهيم — على العكس من ذلك ، قارئا لايكل جمع ، باصالة ، تعاليم قروسطية متعددة . ويرسم الكسندر كويريه ، محترزاً من هاتين القراءتين المغاليتين ، لفنتشي صورة ذات دلالة خاصة عن تلك الحالة الذهنية التي كانت في اصل الصورة الجديدة للعالم . انه ، وهو النحات والمصور والرسام والمعماري والمهندس والحرفي والميكانيكي المولع بالابحاث الفيزيائية والمسائل الرياضية ، وهو الممارس المستميت والحالم الذي لايتراجع ، يرمّز ويركب ما سمي « انسانوية » ومايدل ، بعبارة ابسط احتمالا ، على الارادة التي لاتتعب من استكشاف المرئي من كل جوانبه واظهاره في ترتيبه المعقد وتضخيمه بالمعرفة والممارسة . ذلك انه اذا كان النحت والتصوير عملا فنيا ، فهما ، في الوقت نفسه رؤيا لكائن الطبيعة الثمين : رؤيا ضد الرؤيا .

ويلح كويريه على نقطتين هامتين : فإذا كان ليوناردو دوفنتشي لم يتعلم ، قط ، في الكتب ، فإنه اكتسب معارف نظرية وتقنية ، معا ، في محترف فيروكشيو الذي كان يرتاده ويعمل فيه مثقفون وفنانون وعمال . انه واحدة من البواتق التي صنع ، فيها ، الفكر الجديد : فالمسائل الهندسية التي وجد لها الفلورنسي حلولا مذهلة ، اذا اكتفينا بهذا المثال ، انبثقت ، بصورة حية ، لدى انضاج لوحة او تمثال . والواقع هو ان مهارة متراكمة تتجلى في ذلك الحين هي التي تستدعي ، كاملة ، التفكير في مواجهة نواقصها وترددداتها : فالتداول الفعلي للنظرية والممارسة — الذي غالبا ماطلبته الفلسفة اللاحقة — يحدث ويؤثر ، على هذا الصعيد ، في بناء كائنات صنعية هي ، بقدر مماثل ، صور في اكتشاف الصفة المادية الطبيعية والاجتماعية . ومن الجدير بالملاحظة ان الرسام المدهش الذي كانه ليوناردو دوفنتشي هو ، ايضا ، معلم في فن التصوير . فالالات العديدة التي تخيلها تقنيا معروضة بصورة تجعل من اليسير صنعها . ويؤكد كويريه انه يجب فهمه كعالم تكنولوجيا اكثر منه كتقني من اجل ان نظهره في وضعه الحقيقي .

الا أن « . . . هندسة ليوناردو دوفنتشي من مستوى عملي ولكنها ليست اختبارية ابدا . فليوناردو ليس اختباريا . فعلى الرغم من تفهمه العميق للدور الحاسم للملاحظة والخبرة واهميتهما السائدة في متابعة المعرفة العلمية ، أو ربما لهذا السبب بالضبط ، فانه لم يحط ، قط ، من دور النظرية . وعلى العكس من ذلك ، فهو يعدها اعلى بكثير من الخبرة التي يقوم فضاها الرئيسي ، بالضبط ، في رأيه ، على السماح لنا بانضاج نظرية جيدة . وهذه النظرية (الجيدة ، اي الرياضية) تمتص

الخبرة ، بل وتحل محلها عندما تنضج(١) » . فمن الجلي ، فعلا ، ان فنتشي قد استشعر ، من بين حدوس اخرى ممارسة ، ماسوف يبينه غاليليه ، اي كون « الطبيعة تكتب بلغة رياضية » ، الا انه لم يكن يملك العناصر الاساسية التي كان من شأنها ان تسمح له بتبرير هذا المنظور . ولاشك في انه كانت تنقصه نقطة الاستناد التي كان من شأنه ان يقلب ، بفضلها ، الاسطوطالية . لقد توقف ، وهو الناقد للتصور السكولاستيكي للحركة ، عند نظرية القوة الدافعة واعطى مدلول القوة قدرة غامضة صادرة عن حلم حول الطبيعة اكثر منها عن الضبط العلمي .

يبقى الاساسي : « . . . لقد رد السمع إلى المرتبة الثانية ، في التاريخ (تاريخ مصادر المعرفة وادواتها) ، من خلال ليوناردو ومعه ، في حين احتلت الرؤية المرتبة الاولى . ورد السمع إلى المستوى الثاني يتضمن ، في ميدان الفن ، علو شأن التصوير . . . . . لان التصوير هو الفن الوحيد القادر على الحقيقة ، اي الوحيد القادر على ان يبين الاشياء كما هي . ولكن ذلك يعني ، في ميدان معرفة العلم ، شيئا آخر ، شيئا اشد اهمية بكثير . انه يعني ، فعلا ، ابدال المعتقدات الايمانية والتقليدية في معرفة الاخرين بالرؤية والحدس الشخصيين الحرين وغير المقسورين(٢) » .

كوبرنيكوس : الفلك الرياضي

ان حرية الفكر هذه هي ، على وجه الدقة ، ماتشهد عليه الثورة

---

(١) الكسندر كويريه : ليوناردو دو فنتشي بعد ٥٠٠سنة « في : دراسات في تاريخ الفكر العلمي ، باريس ١٩٧٣ ، ص ١١٠ .

(٢) المرجع السابق ص ١١٥ .

الكوبرنيكية . ومن المهم ، لفهم هذه الثورة ، الامتناع عن تبسيطين : التبسيط الذي ينتمي إلى الاختبارية والذي يفسر مركزية الشمس بوصفها تسجيلا في مستوى الافكار لمعطيات جديدة فرضتها الملاحظة ، والتبسيط الذي يستسلم للوهم الاسترجاعي فيفهمها على انها قطيعة مطلقة ومن طبيعة مفهومية خالصة . ان المعطيات الفلكية لم تتغير : فقد تضخمت كثيرا منذ صدور الفرضية البطليموسية دون ان تحمل شيئا مختلفا كيفا . وبصورة موازية لذلك ، اثارت ضروب عدم التأكد المتصلة بحساب مدارات الكواكب ، خلال ثلاثة عشر قرنا ، تصحيحات عديدة بحيث اصبحت المنظومة بالغة التعقيد دون ازالة اية صعوبة تفصيلية واقعا . وقد اتخذ كوبرنيكوس هذا الشحن الزائد وهذا الابهام منطلقا لعرضه . وهو يقدم كتابه « في افلاك الدورات السماوية الحرة ٦ » ، في احسن اسلوب قروسطي ، مستندا إلى سوابقه التي هي نصوص نيكولاس اوراسموس ونيكولا دوكوز ، كتفسير من طبيعة تفسير بطليموس نفسه ولكنه يمتاز عليه ببساطة اكبر وتماسك رياضي افضل .

ذلك ان العالم — اكان ذلك تخوفا ام حذرا ؟ — يلح على الطابع الرياضي لمشروعه : فالعرض رفيع التقنية والقراء المطلعون جدا هم ، وحدهم ؛ القادرون على فهمه . وهو يبدو تمرينا على التامل في الوقت نفسه الذي يبدو ، فيه ، مصفوفة لانشاء جداول فلكية قابلة للاستعمال مهما تكن الفرضية الكوزمولوجية المتبناة . والبرهان الكوبرنيكي يبذل جهده في سبيل تفسير افضل لحركة الكواكب في ضوء الفلك الرياضي ، وهذا ماأجبره على التسليم بدوران الارض حول نفسها وحول الشمس ، وكذلك بوضع القمر كتابع للارض . الا انه ينبغي جعل

فكرة حركية الارض هذه مقبولة.والكتاب الاول من هذا المؤلف يترك المناقشة الفاسفية مفتوحة ، ولكنه يذكّر البابا الذي اهدى اليه الكتاب بأسماء بعض كبار المفكرين الذين دافعوا ، في الماضي ، عن هذه الفكرة وعن التقليد الليبرالي للكنيسة في هذه الشؤون منذ ثلاثة قرون . وهذا الموقف يبين الأساسي من موقع كوبرنيكوس : فهو ؛ كفلكي رياضي ، يطالب بحق المحاكمة كرياضي . . . .

ولم يسمح له الموت بالدفاع عن فرضيته . ولم تثر هذه الاخيرة ، في البداية ، تحركات في الاوساط الرسمية . فقد استقبلها العلميون باهتمام كبير وعديدون هم الذين ايدوها ، كليا أو جزئيا . واصبحت الجداول الفلكية التي حسبها ريتيكوس حسب منهج كوبرنيكوس اداة عمل ضرورية للاختصاصيين ، من فلكيين ومنجمين . ويلح توماس كون على واقعة كون تاييد العلماء ناجما عن النجع التفسيري الأكبر لتصور مركزية الشمس — تبقى هناك صعوبات عديدة — اقل مما كان ناجما عن رشاقتها الشكلية : فتجديد الافلاطونية في هذه الفترة من « النهضة » يتدخل بصورة واسعة . وبقيت الكنيسة الرومانية بكماء ، وهذا الصمت يمكن ان يفسر كموافقة . وبالمقابل ، وقف انبياء النهضة ، المدافعون عن المسيحية البدئية ، ضد هذه الفرضية المسخ التي تناقض النصوص المقدسة بهذا المقدار من الوضوح : وقد كانت الانتقادات متطرفة العنف ولا تنشغل ، ابدا ، بالاداة الرياضية .

الا ان عمل كوبرنيكوس ، بوصفه كذلك ، لم يفرض نفسه بعد ، وهو لن ينتصر الا بحركة الابحاث التي اطلقها . واتخذ الكوبرنيكيون — تيشو براهيه ، كبلر ثم غاليله — مواقعهم ، بتصميم « المنهج » الذي

حدده مؤلف كوبرنيكوس : والأمر يدور حول الفلك الرياضي . وهذا الهدف هو مايرمي اليه العالم الدانماركي : ولكنه يصب جهوده على توفير مادة اقل تباينا وابهاما لهذا الانضاج الشكلي . وهو يضاعف الملاحظات (بالعين المجردة) متبعا خطة منتظمة . وهذه المعطيات الجديدة تقوده إلى تصحيح مخطط كوبرنيكوس : فالارض تقع في مركز الدائرة النجمية ويدور حولها القمر والشمس . ولكن هذه الاخيرة تبقي مركز الدوران الكوكبي . وليس التخلي الجزئي عن مركزية الشمس سوى تكذيب ظاهر لبنية المنظومة « الميكانيكية » . وانطلاقا من المعطيات نفسها ، يبني كبلر ، الباحث عن رشاقة مماثلة وتجانس افضل ، الحل المرضي ، الحل الذي سيسود منذ ذلك الحين والذي سيعطيه نيوتن – بعد اقل من سبعين سنة ، اذ يعود تاريخ « تناغمات العالم » التي ورد ، فيها ، نص القانون الثالث إلى عام ١٦١٩ – الشكل المكتمل .

وفي هذه المرة ، قدم البرهان ، بالمعنى المضبوط للكلمة . وكان اسهام غاليله في هذا الموضوع الفلكي ، وفي الامر مفارقة ، وقائعيا خالصا : فالمنظار العتيد الذي جهزه والذي خطرت له فكرة توجيهه نحو السماء يكشف عن كون القمر مصنوعا ، كالارض ، من جبال وسهول ومحيطات وان الشمس نفسها موضع تغييرات – اين ، اذن ، منذ ذلك الحين ، النقاء الخالص لما فوق القمري ؟ وقد ادى إلى رؤية توابع المشتري ووطد ، على هذا النحو ، التفسير المعطى لحركة القمر . وهو يبين ان هناك عددا كبيرا إلى حد لايصدق من النجوم ويجعل الفكرة التي صدرت عن نيكولا دوكوز وجيوردا نوبرونو عن لاتناهي

العالم أو العوالم قابلة للتفكير فيها . الا ان البرهة التي يتوارد ، فيها ، كل شيء ايثبت نموذج كوبرنيكوس الذي صححه كبلر هي التي اطلقت ، فيها ، روما صواعقها . لقد احرق برونو ، في بداية القرن ، لاسباب تعود ، في أكثرها ، إلى اللاهوت العقائدي . اما الان ، فان التفتيش ، ينقض، مباشرة ، على الفرضية الفلكية ، بوصفها كذلك ، وعلى تجليبها الباطنيين : الارض تتحرك ، الشمس هي مركز « العالم ». وقد حرمت النصوص الكوبرنيكية واتلفت . وانتهى غاليله المضطهد ، الموضوع قيد « الاقامة الجبرية » إلى التراجع عام ١٦٣٣ .

غاليله : فكرة الطبيعة

أتينا على التأكيد على ان اسهام غاليله في الثورة الفلكية كان من مستوى وقائعي . وهو كذلك فيما يتصل بتفاصيل المساجلة . والحقيقة هي انه مؤسس بقدر ما انزل « المنهج » الرياضي ، كما ذكر مرارا ، بعد ان ايد الفرضية الكوبرنيكية في استعماله الفيزيائي ، من السماء إلى الارض وانجز المشروع الفلكي وانشأ ، بهذه الصورة ، نظرية اصيلة للحركة الفيزيائية — الحركة على هذه الارض ، في تحت القمري — بحيث الغي ، منذ ذلك الحين ، الفرق بين فوق القمري وتحت القمري واتحدت السماء والارض كمكان وحيد ومتجانس تسوده القوانين نفسها . وقد فرضت نفسها الطبيعة التي ستسمح بالتشكيل النيوتوني ونمو الفيزياء الرياضية التي كان على ميكانيك لاغرانج (١٧٨٨) » ان يقترح لها تحقيقا نموذجيا مؤقتا(١) » .

(١) ج . ت . ديزانتي : مرجع سابق ص ٦٧ .

وهكذا استندت إرادة تأكيد حقيقة بناء كتاب كوبرنيكوس إلى دحض حاسم للعقيدة الاسطوطالية لحركة القذائف . وهذه الاخيرة عقيدة ، حتما ، أو فلسفة : فالحركة مرتبطة بـ « طبيعة » المتحرك . وخطأ الذين شككوا بها هو ان معظمهم ناقش امثلة . والمناسب ، في مثل هذا الشأن ، اللجوء إلى المحاكمة . وهذا مافعله ارخميدس في كتابه « مطول في الاجسام العائمة » . والمنهج الذي طبقه على السكوني يجب ان يمكن تطبيقه على الديناميكي . الا ان وضع هذا المنهج موضع العمل — لماذا نرفضه اذا كانت المحاكمة والخبرة تتواردان ؟ — هو ، فعلا ، دحض للانطولوجيا الارسطوطالية : فنيست الحركة صفة للمتحرك ، بل هي علاقة . وبهذه الصفة يجب ان تدرس ، اي ان تلاحظ وتصاغ كميا .

الا ان مثل هذه الدراسة تقود ، حتما ، إلى افتراض مسبق لموضع لهذه الديناميكية هو ميدان متجانس يمكن للكميات التي سيكشف عنها — الزمن ، المسافة ، السرعة الخ . . . . ان تتراكب ضمنه ، مع بعضها بعضا . وهذا هو المبدأ الذي تنتظم ، انطلاقا منه ، الديناميكية الغاليلية ، و« مسامتها » الوحيدة ، كما يشير الكسندر كوبريه ، هي « ان درجات السرعة التي يكتسبها المتحرك نفسه على مستويات متنوعة الميلان متساوية عندما تتساوى ارتفاعات المستويات(١) » . ومن الجدير بالملاحظة ان الفيزيائي يعمل ، في النص الذي يبحث فيه هذا البيان ، بطريقة المحاكمة ويعطي نفسه نوعا من تجربة مثالية

---

(١) المرجع السابق .

استبعد ، فيها ، المانعان الخارجيان : الاحتكاك والمقاومة عن طريق « التجريد » ، وبهذا الثمن فقط ، بقبول إجراء انعطافة نحو المجرد وبناء شيء « مطهر » يسمح للمرء بأن يأمل الوصول إلى الحقيقي ، ذاك الذي يصادق عليه النور الطبيعي ، العقل . اما اللحاق بما يسمى الواقعي ، فهو مهمة لن تأتي الابعد ذلك ، بعد ان يكون التحليل قد وصل بقابلية فهم البرهة المجردة إلى حدها الاقصى . ولا ينبغي لهذه العودة إلى المشخص ان تترجم بتخل عن الحقيقة المثبتة تجريديا ، بل ينبغي ان تجري بتعقيد ، بتركيب متزايد الضبط والدقة للنتائج التي تم الحصول عليها بالمحاكمة . . . . . . أو بالتخلي عنها عندما يبدو هذا التركيب مستحيلا . .

إن مثل هذه الطريقة في التفكير مستلهمة ، باستثناء مايتعلق بهذا القسم الاخير من الجملة ، من افلاطون . وربما كان ذلك مايجب الاشارة إلى أهميته تحت طائلة عدم القدرة على متابعة مكتشفات غاليليه بمزيد من الدقة . فتوحيد الطبيعة وتكوينها بوصفها « قارة » معروضة لـ « النور الطبيعي » يجريان برعاية الرياضيات . وهذا ، كما يقول كوبريه ، « ثأر لافلاطون » من ارسطو ، « برهان تجريبي على الافلاطونية » . الا ان مايتجلى هو أفلاطونية اخرى . فليس للرياضيات — التي تبقى نموذجا ممتازا للممارسة العقلية — ، على حد قول ارسطو ، اي استعمال في العالم الفيزيائي : فهذا الاخير ، وهو خليط من الاشكال والمواد ويتجلى كصفة ، ينفر من الصياغة الرياضية . فالموجود المحسوس موضع إدراك أو فعل . ولا علم الا بالكليات ، اي الا بالخطاب . اما بالنسبة لافلاطون ، فإن الرياضيات تنطبق على الواقعي . ولكن الواقعي ليس ،

على وجه الدقة ، المحسوس . فهناك استعمال للرياضيات ، ولكنه يتعلق بالماهيات ، بالعالم المفهوم . وكل « عودة للانحدار » إلى الكون الطبيعي يؤدي إلى ضياع يبلغ مقدارا تكون ، معه ، ارادة الضبط واهية . ان غاليليه يمضي ، عمليا ، إلى ماوراء هذا التعارض : فلا يدور الامر ، بطريقة أو باخرى ، حول « انقاذ الظواهر » . فالمهم هو التفكير فيها ، اي جعلها مفهومة عن طريق النور الطبيعي . والنجاح الكوبرنيكي في الميدان الفلكي والمثال الارخميدسي في الميدان السكوني يثبتان ان اللغة الرياضية تسمح بالتعبير عن معطيات ملاحظة . وهو يعطي برهانا من المستوى نفسه بصدد سقوط الاجسام ومسار قذيفة . الا انه كان ينبغي ، للتمكن من الانخراط في هذه العملية ، تصور الواقع والرياضيات بطريقة اخرى ، ولندع الكلام لالكسندر كويريه الذي يعلق على النص الغاليلي : « . . . ان غاليليه ينكر المسلمة المشتركة بين الافلاطونيين والاسطوطاليين . . . انه ينكر الصفة « المجردة » للمدلولات الرياضية ، وينكر الامتياز الانطولوجي للاشكال . فليست الدائرة اقل دائرية لانها واقعية ، وأشعتها لاتكون غير متساوية لهذا السبب . وان مستوى واقعيا ما — اذا كان مستوى — هو مستوى شأنه في ذلك شأن مستوى هندسي ، والا لما كان مستوى . . . . الواقعي والهندسي ليسا متغايرين و . . . الشكل الهندسي يمكن تحقيقه بالمادة . والأكثر من ذلك هو ان هذا التحقيق ممكن دائما . ذلك انه في حين يكون من المستحيل علينا صنع مستوى كامل أو دائرة حقيقية ، فإن هذه الاشياء المادية التي لاتكون « دائرة او « مستوى » لن تكون ، لهذا السبب ، محرومة من الشكل الهندسي . وقد تكون غير منتظمة : الا ان اقل الاحجار انتظاما

يملك شكلا هندسيا في دقة الدائرة الكاملة . . فالشكل الهندسي متجانس مع المادة : ومن اجل ذلك تكون للقوانين الهندسية قيمة واقعية . . . ومن اجل ذلك تكون اللغة التي تتحدث بها الطبيعة لغة رياضية ، اغة حروفها ومقاطعها مثلثات ودوائر ومستقيمات .

الإثارة الديكارتية

ان البرهة الديكارتية ، في بناء هذه الفكرة عن الطبيعة التي سادت الفكر العقلاني حتى ايامنا والتي تستخدم تبريرا لمجتمعنا الصناعي ودولنا العالمة ، هي البرهة الاثيرة ، بصورة طبيعية ، للخطاب الفلسفي : خطاب التثبيت والتشكيل . لقد انضججت الكوبرنيكية والغاليلية ضد الانطولوجيا الارسطوطالية . ونظرية المعرفة لدى ديكارت — وكذلك الانطولوجيا او العقيدة الميتافيزيكيه التي تتضمنها — ستنجم عنها . ويجب ان ندقق فنقول انه اذا كانت الديكارتية ، في زمانها ، اكثر القراءات الفلسفية للفيزياء الجديدة انضاجا ، من جهة ، فهي ليست ذلك فقط وليست ، من جهة اخرى ، القراءة الوحيدة . وهكذا فإن نمو الفيزياء الرياضية سيولد قراءة اساسية اخرى هي قراءة ايمانويل كانت .

وهناك ملاحظة أولى تفرض نفسها : فكما ان الثورة الفيزيائية انشأت استقلال الفيزياء والعلم ، وكونت موضوعه الخاص : الطبيعة ، كذلك فإن تأمل ديكارت الفلسفي يعرف نظرية المعرفة ، في معناها المضبوط ، كنواة للخطاب الميتافيزيكي . ومن المؤكد ان المسائل القديمة ، مسائل طبيعة الكائن او طبيعة الله ، باقية هي والنصوص التي تقابلها . ولكنها تواجه من زاوية المعرفة الممكنة . ان كون التاريخ الخاص

للميتافيزياك « القروسطي » وقد ادى الى هذه المقاربة الجديدة امر محتمل . ولكن المؤكد هو ان طريقة عمل علماء الفلك والفيزياء الرياضية تشكل الحافز الذي حمل ديكارت على صياغة جملة اشكاليته منطلقا من التساؤل حول الذات العارفة . ومن المضحك جدا ، في هذا الصدد ، ان تقدم تفسيرات تريد لنفسها ان تكون ماركسية « الكوجيتو » على انه مرتبط بالظهور التاريخي للفردية البورجوازية .

ان كل شيء يجري ، على وجه الاجمال ، كما لو ان ديكارت ، وقد أخذ في حسبانه الكيان الخاص للميتافيزياك وقواعده في تشكيل النصوص ومقتضياته وبذل جهده في حل مسائله الخاصة ، قد طرح على نفسه ، في الوقت ذاته ، السؤال التالي : ماذا يجب ان يكون عليه نظام الحقيقة من اجل ان « يمكن بناء » المعرفة الكلية التي يكون جذعها ومحورها الفيزياء الجديدة ووظيفة الرياضيات التي تعرفها هذه الاخيرة ؟ ان الاجابات معروفة جيدا ولا نستطيع ان نذكرها ، هنا ، ايضا ، الا بصورة تخطيطية . ان البرهان المضيء لـ« التأملات الميتافيزيكية » يثبت ان كل معرفة تنجم عن معرفة الذات لوجودها الخاص ، لماهيتها الخاصة ، للواقعة الاولى وغير القابلة للاختزال التي هي كونها جوهرا مفكرا على اعتبار ان التفكير هو ، نفسه ، معالجة عقلية خالصة ، حدس للافكار وارتباطاتها الضرورية خارج اللجوء الى هاتين القدرتين اللتين هما الاحساس والخيال (وهكذا لا تستوعب الذات نفسها كمدركة الا لانها تعرف نفسها ، اولا ، كمفكرة) ، وان الانا تفهم فعاليتها الفكرية بوصفها متناهية ، بوصفها محدودة ولان فكرة تفرض نفسها

بالضرورة نفسها هي فكرة كائن الامتناه ، خالق وضامنّ لوجود الذات وماهيتها ، اي خالق وضامن للحقيقة ، وان الانا تتعرف على نفسها ، في ممارسة التفكير ، بوصفها مشكلة من فهم محدود وارادة لا متناهية ، وان هذه الاخيرة ، وهي مصدر الفعالية المعرفية ، تقدم ، في الوقت نفسه ، فرصة الخطأ ، ولكون المنهج يرتد ، منذ ذلك الحين ، الى تحديد قوة الصلة بين الافكار التي تملكها ارادة ادراك واضح ومتميز للافكار وترابطاتها بالفهم ، وان ماهية الوقائع المادية المحسوسة التي سيشهد على وجودها الميل النوي الذي خلقه الله ، فينا ، لنؤمن بهذا الوجود هي الامتداد والحركة ، وان صفاتها الثانوية — المذاق ، الحرارة ، الرائحة ، اللون الخ ..... تتوقف على هذه الماهية توقفها على استعدادات جسدية طارئة للذات المدركة .

هكذا بنيت « الانطولوجيا » الديكارتية : الجوهر الالهي اللام تناهي الذي يخلق بموجب ابسط القوانين والذي يضمن ان تقابل احكامنا المؤيدة بتطبيق مضبوط للمنهج صلات واقعية ، والجوهر المفكر الذي ليس هو سوى فكر والذي تكون فعاليته هي المحاكمة ، والجوهر المادي الذي ليس هو سوى امتداد (وحركة) والخاضع تماما ، على هذا النحو ، للغة الرياضيين ولها وحدها ، واخيرا هذا الخليط من الفكر والمادة الذي هو الانسان ، المحرك بالحرية والمستنير بالنور الطبيعي . ان عمل ديكارت يجري ، بصورة ما ، تكاملا للثورة الفيزيائية وفي التقليد الميتافيزيكي . وهو ، اذ يعمل على جعلها مقبولة من مذهبيي الزمان . « بمذهبها ».ولن يخطىء نيتشه الالحاح على كون العلم الذي يتأمله ، من جانبه ، في صورته الوضعية ، صورة القرن التاسع عشر —

ابن اللاهوت . الا انه يبقى هناك ما هو اهم من هذا الحكم الذي لا يدحض فعلا وهو : ان المنهجية الديكارتية ادخلت ، باتخاذها « اسباب المهندسين » نموذجا ، روح الفحص الحر وانها صاغت ، من جهة اخرى بوضوح ، الاستمرار الذي سيقوم ، منذ ذلك الحين ، بين هذه المراجع الثلاثة المولدة للافكار ، وبالتالي للقدرات والافعال : الفلسفة والعلم والتقنية .

وسواء سررنا ، اليوم ، ام تبيننا ان عملية سيطرة الواقع تسير جيدا ام اسفنا للدمار البشرية . فمن المؤكد ان ذلك قد بدأ ، بوضوح ، مع هذه الفكرة الجديدة ، فكرة الطبيعة الفلكية ، الفيزيائية والفلسفية . ان قوى اجتماعية سوف تستولي عليها ... وكل ما يمكن ان يبقى لنا هو الحنين الى احلام ليوناردو دو فنتشي التقنية والتساؤل مع برتولد بريخت ، في مسرحيته « غاليلو غاليلي » ، ما اذا لم يكن على البطل وقد هدده التفتيش ان يلجأ الى شعب حرفيي فلورنسا ومهندسيها وفنانيها بدلا من ان يدع نفسه يحكم عليه بالبحث الانفرادي .

* * *

— ٣ —

البروتستانتية والتبرير المسيحي للسيف

جيرار ميريه

ليس ضروريا ، دون شك أن نلاحظ ، بعد الاعمال العلمية العديدة ، ان الاصلاح البروتستانتي لعب ، وما زال يلعب ، دورا عظيماً في تاريخ الغرب . فلن نفعل ، هنا ، اكثر من التذكير بهذه البديهية محاولين ان نستوعب هذه الحركة الفكرية القوية من وجهة نظر ايديولوجيتها الاجتماعية والسياسية . وهذا الجانب الذي اخترنا ايجاد سنده لدى لوثر ، بصورة رئيسية ، ليس في التعسف الذي يبدو عليه . وبالفعل ، ففي البرهة التي ترتسم ، فيها ، في كل اوروبا ، خطوط « نظام جديد » حسب تعبير ماكيافيلي ، يبدو مشروعا ان نجري تحقيقاً في المحتوى الايديولوجي للاصلاح ، اي ، فيما يتعلق بنا ، في احتواء الفكر في السلطة . فهذا الاحتواء يبدو لنا ، فعلا . نموذجياً ، بصورة خاصة ، في الاصلاح البروتستانتي : ومن هنا الاهمية المولاة هنا للوثر الذي تشكل كتاباته السياسية الرئيسية — وبصورة اساسية نص عام ١٥٢٣ : « في السلطة الزمنية والى اي حد ندين لها بالطاعة » — مراجعنا هنا .

واذا كانت البروتستانتية تقدم نفسها على أنها خطاب لاهوتي ، فإنها لا تقتصر عليه . والامر هو كذلك بالنسبة للاهوت الكاثوليكي . الا اننا لا نستطيع ، في أي من الحالين ، ان نصف هذا الخطاب بأنه ايديولوجي . فلا يمكن ، اذن ، ادراك ايديولوجية الاصلاح الا اذا ارجعنا النصوص اللاهوتية الى نماذج اخرى من النصوص — وعلى وجه الدقة الى تلك المتعلقة بالسلطة والحياة الاجتماعية . وهذا ما سميناه ، منذ قليل ، احتواء الفكر في السلطة . ولكن هذا الاحتواء ليس خاصا بالاصلاح البرتستانتي ، بل هو ، على العكس من ذلك ، كل ما يبنين الفلسفة السياسية في الغرب . ولذلك ، فإن اصالة الاصلاح واهميته تعودان الى الصورة التي يجري ، بها ، هذا الاحتواء : فلدينا هنا — والامر واضح جدا لدى لوثر — التبرير اللاهوتي للطاعة ، التصور الالهي للسلطة الزمنية اللذين سيستخدمها ، عندما يحين الوقت ، فلاسفة الدولة الحديثة .

فيمكن ، إذن ، ان نؤكد ، من هذه الناحية ، ان هناك ، حقا ، ايديولوجية سياسية حقيقية يحملها لاهوت الاصلاح : والدولة العلمانية ليست بعيدة . واذا كان علينا ان نصف البروتستانتية ، كايديولوجية ، بكلمة ، وهو امر فيه مجازفة دائما ، فسوف نقول أنها ليست ، كما تريد اطروحة مشهورة ، روح الرأسمالية بقدر ما هي روح السياسة الحديثة . إنها لوثر اكثر منها كالفان . فغرضنا ، اذن ، هو بيان ما هو فكر الاصلاحيين ، بموجبه ، في خدمة ايديولوجية للقوة . ويجب ان نفهم من القوة ذلك النموذج الخاص للتواصل الذي يقوم بين الامير ورعاياه .

يبدي لوثر ، في نصه « في السلطة الزمنية والى اي حد ندين لها بالطاعة »،حقيقة كل سياسة . ان السلطة والطاعة تشكلان وحدة قوة الامير ، ولوثر البعيد عن اعتبار هذه الوحدة غير محتملة في ذاتها يكونها ، حقاً ، ويخلدها من حيث هي كذلك .

ولفهم اشكالية المؤلف ، يجب الانطلاق من تحقيق يفرض نفسه ويظهر ، الى حد كاف ، الاضطراب الذي كان عليه الشيء السياسي في بداية القرن الخامس عشر : فقد كانت تلزم سلطة متينة ، ولكن هذه الاخيرة كانت تفتقر الى « اساس » لايقل عن ذلك « متانة » . وقد كتب رجل الاصلاح يقول : « ينبغي علينا ، اولاً ، ان نجد اساسا متينا للقانون والسيف الزمنيين من اجل ان لا يشك احد في انهما موجودان في العالم بارادة الله وامره(١) » . فالتفكير في النظام السياسي هو ، كما يمكن ان نرى ، ازالة « الشك » وهو ما يعني استعادة ما هي عليه الدولة او بيانه حقا . ان التفكير في السياسي هو ، بالنسبة للوثر ، اثارة اشكالية قداسة السيف الزمني . والمسألة لا تقوم ، وهو امر مفهوم ، على « الشك » في القانون والسيف الزمنيين : انها تمس ، فقط ، علاقتهما بالله . وبعبارة اخرى : ما من شك في انه يجب ان تكون هناك دولة نحن ملزمون باطاعتها ، فهذا هو ، على وجه الدقة ، ما يفلت من الشك . وبالمقابل ، فإن ما هو موضع شك هو قيام اساسها على الله .

فلندقق في الاشكالية : ان الاساس الالهي للسلطة ليس موضع شك

(١) (في السلطة الزمنية) ص ٧٣ من الترجمة الفرنسية .

في حد ذاته . وما يستبعد بوصفه يجب ان يكون مسألة هو وجود « سيف » . وسوف يكون هناك استبعاد آخر يمس جوهره الإلهي : وليس موضع شك ، ايضا ، كون الامير ، كما يقول بولس ، يستمد سلطته من الله . ولذلك ، فإن هذين الاختزالين المتعاقبين للمسألة الى موقعها الصحيح يسمحان بتاسيس للاشكالية السياسية حقا . وهناك شيئان بديهيان ولا يشكلان في ذاتهما ، مسألة : ازوم السلطة وكونها الهية . وبالمقابل ، فإن المسألة هي معرفة ما الذي يجعل للطاعة ، وبصورة موازية للسلطة ، « حدودا » : عندما يوصي الامير الزمني رعاياه ، او حتى يأمرهم ، باتباع توجيهات البابا .

فلا يمكن ، إذن ، لمسألة الجوهر الالهي للسلطة ان يكون موضع شك الا اذا حدد هذا الجوهر من جانب البابا . فالمسألة السياسية أقل اصطباغا بالصفة المؤسسية في نتائجها منها لاهوتية في مبدئها . فمن المؤكد ، فعلا ، ان اطاعة امير مخلص لروما يمكن أن تكون لها حدود ينبغي ، مع ذلك ، تعريفها بعلة لاهوتية . وهكذا ، يدور الأمر ، بالنسبة اليه ، حول الحديث عن السلطة الزمنية وسيفها ، عن الصورة التي يجب ان يستعمل ، ضمنها ، هـذا الأخير مسيحياً والى اي حـد يدان له بالطاعة(١) . فما يبنين أيديولوجية للقوة الزمنية هو ، اذن ، ايديولوجية للمسيحي الجيد .

إن استعمال السيف استعمالا مسيحياً ليس مجازا ، بل هو تبرير . إن لوثر — كاخرين قبله — يستخدم حيلة في ايجاده حل المسألة السياسة

---

(١) المرجع السابق ، ص ٦٧ .

في اللاهوت . إن للسياسة حل خارجها : فإطاعة القانون والسيف الزمنيين الزام غير مؤيد بالسلطة ، في حد ذاتها ، اي بالقوة ، بل هو مؤيد من الله نفسه . وربما لم يتجل فعل التفكير في مبدئه في اي مكان افضل مما تجلى لدى لوثر : فالتفكر ينضج ما وراء للعقل ، للرؤيا ، للعقيدة ، الايمان من اجل ان لا تعارض طاعة سلطات هذه الدنيا في مبدئها . فإذا كان الخضوع للامير هو الخضوع كله ، فمن هو ذاك الذي سيجرؤ على اطاعة احدهما ويتعرض ، بهذه الصورة ، لغضب الاخر ؟ يمكن ان نتساءل عن ذلك . « بما ان كل العالم شرير ، وبما انه لايكاد يوجد مسيحي حقيقي واحد بين الف من الكائنات الحية ، فانهم سوف يتبادلون الاتهام بحيث لن يوجد شخص قادر على ان يبين للنساء والاطفال كيف يتغذون ويخدمون الله . من اجل ذلك اقام الله المملكتين : المملكة الروحية التي تجعل المسيحيين ، بالروح القدس وتحت قانون المسيح، اشخاصا طيبين ، والمملكة الزمنية التي تقف سدا في وجه غير المسيحيين والاشرار بحيث يرغمون ، بالضغوط الخارجية ، على احترام السلام والتزام الهدوء — ارادوا ذلك ام لم يريدوه(١) » . إن لوثر يعمل ، إذ ذاك ، على اعادة بناء الانتوبولوجيا المسيحية . ورجل الاصلاح ، المسكون بهاجس « الخطيئة » لن يقتصر على جعل الانسان خليقة الله ، بل سيجعل منه ، ايضا ، واحدا من الرعايا المتحمسين للدولة .

النتائج

يمكن ان نستنتج من الإشكالية المطروحة على هذا النحو ثلاث

(١) المرجع السابق ، ص ٨٥ .

نتائج فيما يتعلق بإيديولوجية القوة . الاولى هي ان السعي وراء الاساس « المتين » للسلطة يعني اتخاذ المرء موقعه في المنشأ . فالسلطة الهية بالجوهر كما بالصفة المؤسسية ، وذلك بصورتين : بصورة اصلية ، اولا ، برؤيا بولس الرسول — وهو نفسه الذي يقول ذلك ، ثم في اصلها لأن الامر هو على هذا النحو « منذ بداية العالم » . ماذا يعني ذلك من وجهة نظر المسألة التي تشغلنا ؟ انه يعني ما يلي : ان السلطة واطاعتها ليستا من مستوى الزمن ، بل من مستوى الابدية . فالطاعة هي الطاعة . وبما ان السلطة الناجمة عن ارادة الله غير خاضعة لاي تغيير في جوهرها — بتعريفها نفسه — ، فمن الواضح أن الطاعة فعل يعرف المسيحي . فهذا الاخير يتمتع ، اذن ، بنوع من الازلية في كيانه الزمني بفعل الطاعة وحدها . ان الطاعة ازلية ، ذلك هو ما تسهم ، به ، في الالهي ، وهو ما يقوله مصلحنا : « ربما اغري المرء بالاعتراض بأن العهدالقديم قد ألغي ولم تعد له سلطة وبذلك لايمكن اقتراح مثل هذه الامثلة على المسيحيين . وانا ارد على ذلك قائلا : الامر ليس كذلك بالمرة لان القديس بولس يقول : « لقد اكلوا الغذاء الروحي نفسه الذي اكلناه وشربوا من الشراب نفسه المنبجس عن الصخرة التي هي المسيح » . وهو ما يعني انه كانت لهم الروح نفسها والايمان نفسه بالمسيح الموجودين لدينا . — ذلك ان العصر والسلوك الخارجي لا يخلقان فرقا بين المسيحيين(١) » .

والنتيجة الثانية تتعلق بوضع « الخاطيء » الذي هو الانسان وبالضرورة التالية للسيف الزمني . وهنا يوجد اكثر ما هو جدير بالملاحظة في العقيدة ، من وجهة النظر هذه على الاقل : فأزلية الطاعة هي التي

(١) المرجع السابق ص ٩٩ .

يستنتج منها الوضع الزمني الفرد . فهناك ، في إحدى جهتي الخايقة ، الانسان ، وفي الجهة الاخرى المسيحي . وهذا الاخير يجد نفسه ، على الرغم منه حقا ، عائقاً في الشر في الحياة الدنيوية التي يعيشها في هذا العالم . فالمسيحي الذي يواجه الشر خاضع ، اذن ، بصورة طبيعية جدا ، للسيف الذي ليس هو سوى الاداة التي وضعها الله لقصاص « الاشرار » وعقابهم .

وحول هذه الانتوبولوجيا البدائية للمسيحي « الجيد » والمسيحي « السيء » ينتظم حل المسألة السياسية . ولكن هذه الانتربولوجيا ليست سوى ترجمة ، على صعيد النجع ، للنظرية المؤسسة للسلطة مفهومة بوصفها غير متوقفة على ظروف زمنية (السلطة ، في مبدئها ، خارج الزمن) ولكنها تسمح ، على وجه الدقة ، بتفسيرهما والتحكم بهما لهذا السبب .

فالاطروحة الاولى والاخيرة ، إذن ، هي التالية : بما ان كل سلطة تأتي من الله ، فان الوسائل المطلوبة في ممارسة هذه السلطة هي ، اذن ، بذاتها ، نتائج للارادة الالهية . وهذا تأكيد دائم من جانب لوثر : إذا كانت ممارسة السلطة والسيف هما ، كما برهنا منذ قليل ، في خدمة الله ، فإن كل ما تحتاجه السلطة لاستعمال السيف يجب ، بالضرورة ، ان يكون في خدمة الله . فيجب ان يكون هناك ، في كل الظروف ، واحد يسجن الاشرار ، يتهمهم ويذبحهم ، ويحمي الاخيار وينجيهم ، يدافع عنهم وينقذهم(١) » . وهكذا يظهر الله تبريرا للبوليس ، للقاضي والجلاد .

---

(١) المرجع السابق ص ١١٥ .

والنتيجة الثالثة والأخيرة لاشكالية لوثر تقع في واقعة خاصة بالعقلية السياسية الحديثة في جملتها هي كون السلطة الموصوفة بحماية « الاخيار » موجهة ، كاملة ، نحو الاخرين اي ، بعبارة اخرى ، نحو « الاشرار » . فالسياسة تصبح معركة ، معركة مدنية تتلخص ، فيها ، ايديولوجية التواصل والصلة الاجتماعية .

واذا كانت إشكالية الطيب والشرير هذه تنطبق على المستوى اللاهوتي — « المسيحيون » و« الآخرون » — ، فهي تنطبق ، إذن ، وبحق على المستوى السياسي . فبعد اختزالات متعاقبة تصبح المسألة السياسية قابلة للتفكير فيها فعليا : فالسياسة فعالية مسيحية خالصة ، ولكنها فعالية على مستوى الاشياء الدنيوية والزمنية . إنها الرسالة الأرضية للمخلوق الذي مسته النعمة ، وهي تكون واجبه . ونحن نعرف ذلك من قبل على اعتبار ان السلطة تسهم في الالهي . ولكن ، ما هو نذر المسيحي ، بالمعنى الكالفاني تقريبا ، للكلمة ؟ انه العمل على انتصار العدالة المسيحية او ، على الاقل ، حمل الناس على احترامها ، اعلاء شأنها وحمايتها من بربرية « الاخرين » : « ذلك ان السيف والسلطة بوصفهما خدمة خاصة ، يقعان على عاتق المسيحيين اكثر منهما على كل البشر الاخرين على وجه الارض(١) » . وبما انه من المفهوم انه لايمكن ، شرعا ، « اجبار احد على أن يكون مسيحياً » يبقى صحيحا انه ينبغي ارغامهم جميعا على احترام العدالة المسيحية ، « لاينبغي للمسيحي ان يستعمل السيف او ان يستند اليه ، لمصلحته او لمصلحة قضيته الخاصة ، بل من اجل الاخرين(٢) » . الا انه اذا حدث اني مسست « الاخرين » ،

---

(١) المرجع السابق ص ١٠٥ .

(٢) المرجع السابق ص ١١٣ .

وانا ادافع عن قضيتي الخاصة كمسيحي ، فستكون « معجزة » منسوبة الى فيض وجود الروح القدس .

الحلول

نستطيع الان ، وقد فحصنا الاشكالية والنتائج التي تليها بصورة طبيعية ، ان نقارب فصل الحلول . ان هذه الاخيرة تتوافق ، بكلمة واحدة ، توافقا اساسيا مع عقيدة مؤسس المسيحية – القديس بولس : أخضعوا .

الا ان لوثر يبقى ، حتى عقائديا ، ايديولوجيا ومنظرا : انه يبرر ، انطولوجيا ، اطاعة السيف الزمني . فالمسيحي كائن مؤلف من روح وجسد : ومن هنا تولد المسألة المحلولة فورا ، مسألة « حدود » اطاعة السلطة » . ان النفس في منجاة من يد كل البشر وموضوعة تحت سلطة الله حصرا(١) وهذا هو ، فضلا عن ذلك ، السبب ، التأملي الى درجة عالية الذي لا يستطيع احد – الامير – الزام اي كان بالايمان . الا انه تتحقق ، في الوقت نفسه ، الفكرة القائلة انه يمكن ارغام اي كان على الطاعة . وبالفعل فإن السلطة تنشغل بالجسد : والسيطرة هي سيطرة على الأجساد(٢).

---

(١) المرجع السابق ص ١٢٣ .

(٢) توجد ، هنا ، فكرة تكوينية لجملة فلسفة الدولة الحديثة . ومن المؤكد اننا نجدها قبل لوثر بكثير ، ولكن رجل الاصلاح هو الذي ادخلها الى قلب الحداثه : فهذه الفكرة التقليدية تجد ، معه ، ميدان تطبيق في المنظور الليبرالي للدولة ذات السيادة . وهكذا فعندما يصف ميشيل فوكو في كتابه « الرقابة والعقاب » ، تقنيات السلطة على الجسد ، فانه لا يفعل شيئا خلاف التعليق على لوثر ممتداً به الى الممارسة القهرية للقوة الدنيوية . على انه من الصحيح ان الليبرالية ، في صيغتها الكلاسيكية منذ لوك ، ستجعل من هذا الجسد ملكية للشخص .

الا انه يجب ان نلاحظ ان « الحد » المشار اليه هو النفس . فما معنى السيطرة على الاجساد ؟ انها تعني الحد من الخطيئة ، التأثير على الشرير أي على « العالم » . وعند ذلك نفهم ما هي ، بالنسبة للحلول ، دلالة الاشكالية التي تفصل المسيحي عن « الاخرين » : فليس للمسيحي — من الناحية السياسية — جسد لانه نفس . فهو ليس معنيا ، اذن ، بالسياسة على الرغم من كونها ، من بعض الجوانب — جانب الواجب — من شأنه . اليست السلطة جوهراً الهياً ؟ ليس هناك من تناقض ، بل هناك ، فقط ، استعادة فيما يتعلق بحلول الاشكالية : فالسلطة تخص الاخرين . ويجب على المسيحي ان يجعل من نفسه جلادا او « خادم جلاد » اذا كان المكان شاغرا(١) . وعلى هذا النحو ، فقط ، سوف يؤثر في اجساد الاشرار . إنه ، كمسيحي ، ليس من جانبه ، موضوعا لاعمال الجلاد الذي لايكون عمله، هنا ، متعديا فقط : انه يقود الى الله بصيانته نقاء الارواح . والمسيحي ينقذ روحه عندما يساعد الامير جيدا في نضاله ضد خطيئة « العالم » ، وتكون له مزية عند الله . وعلى العكس من ذلك ، لا تكون له هذه المزية الا بمساعدته اميره جيدا . فحب القريب ، ومصلحة الذات ثانويا ، هما ما يجب ، من أجلهما ، في نهاية المطاف ، على المسيحي ان يخضع لحكومة السيف الزمني . واذا كان الامر كذلك، فلان المسيحي ، انصح هذا القول ، وقع على الارض . وهو لا يعيش فيها لان مسكنه سماوي . ويكتب لوثر قائلا : « ولكن ، بما ان المسيحي الحقيقي لا يعيش على الارض من اجل ذاته ، بل من اجل قريبه ولخدمته ، فهو ينجز ، ايضا ، طبقا لطبيعة روحه ، ما ليس في حاجة اليه ، هو

---

(٢) المرجع السابق ص ٩١ .

نفسه ، ولكنه مفيد وضروري لقريبه . الا أن السيف كبير الفائدة وضروري لكل الناس من اجل المحافظة على السلام ومعاقبة الخطيئة وسد الطريق امام الاشرار . ونتيجة الذلك ، يخضع المسيحي ، بكل طواعية ، لحكومة السيف ويدفع الضرائب ويمجد السلطة ويخدمها ويساعدها ويفعل كل مفيد يستطيعه من اجلها كي تبقى قيد العمل ، محترمة ومرهوبة(١).فما يبشر به لوثر هو ، اذن ، الخضوع الطوعي ، الطاعة الحرة اذا صح هذا القول : وهو درس لن يسلم به ، منذ عام ١٥٤٩ ، لابوييسي .

ومع ذلك ، فإنه يطرح سؤال حول معرفة ما اذا كانت هناك حدود للطاعة ، وهو ما يحمل عنوان المؤلف نفسه على التفكير فيه . أويمكن ان يظن ان لوثر يحرر المسيحي من الطاعة اذا كانت امرة الامير تمس صلاحيات القانون والنفس . والواقع انه ليس هناك شيء من هذا : فالسلطة الزمنية مطلقة بالتعريف ، والطاعة متساوية ويتم استخلاص ذلك ، ايضا ، لسبب لاهوتي . فيجب ذكر الاشكالية لايجاد الحل المطلوب : ان لوثر يبين ، بين الاختزالات التي يجريها ، انه يمكن الشك بالاساس الالهي السلطة ، ولكن ليس في حد ذاتها — لان ذلك لاريب فيه على وجه الضبط — ، بل بالنسبة لما يقوله عنها البابا . ففي اية حالة يمكن ان يطرح المرء نفسه مسألة حدود السلطة ، وبالتالي الطاعة ؟ عندما يطلب الامير الزمني الى رعاياه اطاعة البابا روحيا . ومنذ ذلك الحين ، نتصور ان لوثر يسمح ، في هذه الحالة ، بالعصيان . فيكفي ، فقط ان نعرف الشيء الذي يمكن ان يقوم عليه هذا الاخير حقا . وهو يكتب ما يلي :

---

(١) المرجع السابق ص ٩١ .

« لا تخضع للروح لقيصر ، وهو لا يستطيع تعليمها ولا ارشادها ولا قتلها ولا احياءها ولا ربطها ولا حلها ولا محاكمتها ولا ادانتها ولا حبسها ولا تركها . وهذه ، كلها ، اشياء يجب ان توجد ، بالضرورة ، لو كانت لديه سلطة إمرتها وفرض قوانين عليها . وبالمقابل ، فانه يستطيع ان يفعل ذلك بالجسد والاملاك والشرف لان هذا يعود الى سلطته(١) .

العصيان المدني :
كيف يكون مستحيلا

اذا كان شيئا اساسيا ، لفهم عقيدة الطاعة اللاهوتية ، ان نحتفظ ، في اذهاننا ، بنظرية المملكتين ، وانقى تعبير عنها هو التمييز بين الجسد والروح ، فلذلك لان العصيان موجود على صعيد الروح وحدها . وبما ان الحياة السياسية هي مايتصل بالجسد ، فمن الواضح ان كل عصيان مدني مستحيل . وهذا ماكان ينبغي البرهان عليه .

فالحد من السلطة الزمنية باطل ، اذن ، تماما . فلا حدود للسلطة الزمنية لامير هذا العالم : والمسيحي الذي يعيش حياة دنيا خاضع له ، اذن ، خضوعا لارجوع عنه . ان رفض اطاعة الزمني غير مسموح به ابدا ، والعصيان اسمي خالص وليس له اي تاثير في الحياة الدنيا . فالمسيحي يعصى بكلمات – « باقوال » – وفي طويته الداخلية ، اي في ضميره . ولكنه ، وهو المقيم في العالم والخاضع ، بالتالي ، للقوة الزمنية التي يتبعها ، لايستطيع التملص من اوامر الامير . فالهدف الذي يسعى اليه لوثر مزدوج اذن : الطاعة المطلقة للامير وعصيان البابا .

(١) المرجع السابق ص ١٣٣ .

فإذا كان المناسب ، سياسيا ، الخضوع للسلطة الزمنية (وهو الواجب الاول) ، فمن المناسب ، لاهوتيا ، عدم الرجوع إلى البابا فيما يتعلق بقضايا الايمان ، وهذا هو الحق الاول . وهو مالايعني ، ونحن نعرف ذلك ، انه يجب عصيان الامير .

ان المملكتين متمايزتان ، والزمني يدير الخارج ، الحياةالدنيا ، في حين يدير الروحي الداخل ، حياة الروح . فاذا كان واجبا على المسيحي ان يعصى امرا صادرا عن الزمني ، فهذا العصيان داخلي تماما — انه يتصل بالروحي حصرا ولايمكن ، اذن ، ان يتصل ، ابدا ، بأي شيء زمني كان . الا ان هذه هي المسألة . والامر يدور حول معرفة ما إذا كان يمكن عصيان الامير . والجواب هو النفي . فلا يمكن للعصيان ان يعبر عن نفسه سياسيا على اعتبار ان السياسة هي الامير : فسوف يكون ، اذ ذاك ، الدخول في نزاع مع القوة الزمنية ، وهو ، على وجه الدقة ، امر لايمكن حتى مجرد التفكير فيه بالنسبة لمسيحي . فالطاعة فضيلة : والعصيان سلبي تماما . « الا انه اذا امركم اميركم أو سيدكم الزمني ، اذن ، بأن تكونوا اوفياء للبابا ، بأن يكون لديكم هذا المعتقد أو ذاك ، أو اذا امركم بالابتعاد عن الكتب ، فيجب ان تقولوا : « لايناسب لوسيفر ان يجلس إلى جانب الله . . . » . واذ اخذ منكم ، بسبب ذلك ، املاككم واذا عاقب هذا العصيان ، فطوبى لكم اذ ذاك ! احمدوا الله على كونكم قد اعتبرتم جديرين بالمعاناة من اجل الكلمة الالهية . . وبالمقابل ، فعلى الرعايا ان يتحملوا تفتيش بيوتهم واخذ كتبهم وممتلكاتهم بالقوة عندما يعطى امر بذلك . فلا ينبغي مقاومة انتهاك الحرمات ، بل تحمله ، ولا ينبغي اقراره ولا الاسهام فيه

ولا اتباعه ولاطاعته ولو لم يكن ذلك إلا بخطوة أو بالاصبع الصغير » (١)

ولوثر لايفعل ، هنا ، شيئا خلاف تكملة الايعاز البولسي : « اخضعوا ! » بالاعتراف بالاعتراض الضميري . ولايدور الامر ، في كل الاحوال ، حول عصيان فعال . ان مثل هذا البند الضميري الذي يواجه به تعسف الامير فيما يتصل بالروحي لايعيق في شيء السلطة الزمنية . فما من عصيان سياسي اذن . وفوق ذلك ، بما ان الايمان بالمسيح هو ، وحده ، الذي يستطيع انقاذ المسيحي ، فليس هناك من تناقض في كون مقاومة « الطاغية » — الامير الموالي لروما — واقعا ، فقط ، في الضمير ، على اعتبار ان المسيحي لاينتظر خلاصه في هذا العالم ، بل خلاص الروح . ومهما كان من شأن الحياة الداخلية ، فان المسيحي الجيد يدين ، دائما ، بالطاعة لاميره ، هذا « السجان » وذاك « الجلاد » العامل في خدمة الله . « ان الهنا رب سام ، ومن اجل ذلك يلزمه هؤلاء الجلادون وهؤلاء الخدم النبلاء ، الاغنياء والرفيعو الولادة ، ومن اجل ذلك يريد ان يملكوا الثراء الوافر والشرف وان يكونوا مرهوبين جدا من الجميع . ويرضي ارادته الالهية ان نسمي هؤلاء الجلادين العاملين في خدمته سادة افاضل وان نجثو امامهم ونكون رعاياهم المتواضعين . الا ان ذلك يكون شرط ان لا يغالوا في التوسع بعملهم وبأن يريدوا التوقف عن كونهم جلادين ليصبحوا رعاة (١) » .

---

(١) المرجع السابق ص ١٣٥ .

(٢) المرجع السابق ص ١٣٧ .

اصلاح أم تقليد ؟
ولادة النفس الحديثة

هذا هو ، اذن ، الاصلاح ، بريشة رائده ، يضع المسيحي عند قدمي الامير : انه يجعل منه مواطنا .

لقد شهدنا ظهور عدد من الافكار اهمها فكرة الضمير ، الطوية الداخلية . وهكذا ، فإن ماتدخله البروتستانتية ، منظورا اليها كايديولوجية ، كتركيب بارع بين اللاهوت والسياسة ، هو النفس الحديثة ، الذاتية التي ستتشبع بها المذاهب الاخلاقية اللاحقة . وهذا تحول هام في التصور العام للانسان لدى العصر الوسيط المنتهي . الا انه من الجدير جدا بالملاحظة ان هذا التجديد الذي يتوطد الفرد بفضله ، كذات وشخص ، قد جرى في منظور هو منظور الحياة المدنية ، اي الحياة الدنيا خارج كنيسة ذلك الزمان الكاثوليكية . فإدخال الضمير الاخلاقي والديني هو ماصنعت ، به ، البرتستانتية من المسيحي مواطنا منذورا ، اطلاقا ، لقوانين المجتمع المدني . ولكن الخطيئة هي التي تلعب الدور الرئيسي في حلول هذه الذاتية : فإنطلاقا منها ينضج ، في تفكير الاصلاحيين ، مذهب في الانسان يتطرف بالتصورات التقليدية كما كانت تنميها المسيحية القروسطية . وهذا جلي في العقيدة القدرية للكالفانية . فوضع الخاطيء اراده الله ، فهو ، اذن ، صفة الجنس البشري على اعتبار ان خطيئة آدم « جماعية » . الا انه من وقائع الخبرة انه لايجري تبشير كل الناس ، بالتساوي ، بـ « حلف الحياة » ، بل وانه لايجري تلقيه ، بالتساوي ، حيث يبشر به . فالخلاص مقدم ، اذن لبضعة افراد فقط ، واذا تساءلنا لماذا « يرتب الله بعضهم في الحياة الابدية ويرتب الاخرين

في لعنة ابدية» فإنه مامن سبب آخر خلاف التالي : الله يريد ان يكون الامر كذلك .

فاالذت « خاطئة » ، اذن ، وكالفان يرى ، مثل لوثر ، ان الخلاص يأتي من الايمان : وهو يقع ايضا ، كما هو الامر بالنسبة لرجل الاصلاح ، في اطاعة القانون المدني . ان الضمير الاخلاقي يفترض الضمير المدني : فولادة النفس الحديثة في البروتستانتية اللوثرية والكالفانية تابعة ، بصورة مطلقة ، لتصور متين للسلطة . واذا كان المسيحي يعرف نفسه بـ « ضميره » ؛ فهذا الاخير ينعكس في اطار اقتصاد « الخطيئة » و « الخلاص » العام . وهذا الجانب هو الذي يكون المسيحي ، منه ، مواطنا في المجتمع المدني والسياسي . ومن اجل ذلك يوصي القانون الداخلي بالتزام القانون الزمني ، فالاول صورة من الثاني . وهذا القانون الداخلي الذي يتحدث إلى نفس المسيحي ، القانون المجاوز للطبيعة ، هو الذي يتلقاه في ضميره ويكشف له بالايمان والكتابات المقدسة .

ان العقائد اللاهوتية للبروتستانتية — ايمان واحد وكتاب واحد — مرتبطة ، مباشرة ، بفلسفة سياسية مركزها الضمير وعاملها المواطن . وربما كان ذلك هو المعنى الايديولوجي الرئيسي للبروتستانتية . فالاصلاح اسهم ، اذن ، في حلول المواطنة الحديثة بتبشيره بحرية الضمير حيال السلطة المدنية . وهذه الاخيرة تجد ، في ذلك ، تبريرها الكامل ، ومن هنا جاءت صيغة معلم جنيف الشهيرة : « يمكن للحرية الروحية ، جيداً جدا ، ان تقوم إلى جانب العبودية المدنية » . فما ينضج ، به ، الاصلاح تبرير السيطرة هو ، اذن ، استعادة للتقايد المسيحي الذي افتتحه بولس . فلا يوجد ، اذن ، تحول جذري ، بالمعنى الحقيقي ، بل هناك ، تخليد للقوة كما انضجها ، بصبر ، العصر الوسيط . والاصلاح انتج ، فقط ، اسبابا جديدة للطاعة بالاستناد إلى اسباب ايمان جديدة .

* * *

ـ ٤ ـ

نشأة الدولة العلمانية

من مارسيل دوبادو

إلى لويس الرابع عشر

جيرار ميريه

السلطة والمقدس

لم يغلق ، بعد ، باب النقاش بين المؤرخين حول معرفة ما اذا كانت الدولة الحديثة ، كما تكونت نظريا وعمليا في القرنين السادس عشر والسابع عشر ، تبدي خصائص لايمكن ، معها ، الحديث ، دون خلط ، عن دولة في العصر الوسيط . هذه المسألة على جانب كبير من الاهمية ، فعلا ، لان الامر يدور حول فهم الفترة المعاصرة — دولتها — ، وليس ، فقط ، حول الفهم الصحيح لما يقصد ، تقليديا ، بالفترة المعاصرة . ان الامر يدور ، في هذا النقاش حول معرفة مايعنيه مدلول السيادة . وبعبارة اخرى ، هل يكفي ظهور هذا المفهوم في القرن السادس عشر من اجل ان نستطيع الكلام ، بصورة مشروعة ، عن دولة ، علما بأن النظريات والأحزاب السياسية ستتكون انطلاقا منه منذ ذلك الحين ؟ فيمكن ، مثلا ، ان نكتب تاريخا للنظرية السياسية من القرن الرابع عشر إلى القرن السابع عشر ، من مارسيل دوبادو إلى

هوبز مثلا ، وسوف نرى ، فيه، المذاهب تتوزع حول مركز هو : السيادة .

والامر هو كذلك فيما يتعلق بتاريخ للمؤسسات السياسية في اوروبا في ذلك العصر . ومنذ ذلك الحين ، يبدو لنا مفهوم السيادة حاسما ، قطعا ، لفهم مايمكن ان يشار اليه بمصطلح ايديولوجية الدولة ، أو محاولة فهمه على الاقل . ولكننا نريد ، قبل ان نقول مانفهمه من ذلك ، ان نستشهد بمثال معالجة تاريخية للمسألة .

يكتب برنار غينيه ، في مؤلفه حول الغرب في القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، وهو الكامل المعرفة بهذه الفترة ، ما يلي : « هل توجد ، حقا ، دول في الغرب في القرنين الرابع عشر والخامس عشر ؟ ان مفكرين من زماننا يعطون الدولة ، مسلحين بعدة قرون من التأملات والتطورات السياسية ، تعريفا دقيقاً يتخذ ، فيه ، مدلول السيادة اهمية قصوى ، وهم يتبينون ، دون مشقة ، أن تشكيلات ذلك الزمن لا تقابله ويرفضون ، بالتالي ، ان يجعلوا منها دولا . وليس علينا ان نتوقف أكثر مما ينبغي عند مشادة الكلمات هذه . ولا ينبغي حبس « الدولة » في تعريف مفرط الدقة ومفرط الحداثة . واذا رأينا من المعقول ان نسلم بوجود دولة منذ ان يكون هناك ، في اقليم ما ، شعب يطيع حكومة ، فمن البديهي ، في هذه الحالة ، انه كان ، في القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، في الغرب ، دول ينبغي ان تدرس بناها السياسية » .

إن هذا النص يستدعي بعض الملاحظات التي ستفيدنا في الاحاطة بما نفهمه من ايديولوجية الدولة . فنحن نعتقد انه ليس من المؤكد كون الامر يدور ، فقط ، حول مشادة كلمات ، بل نحن نرى ، فيها ،

بالاحرى ، مشادة ايديولوجية او ، وهو افضل ، قرينة على مساجلة ايديولوجية حول طبيعة الدولة « الحديثة » (والقروسطية) رهانها السيادة . ان مسألة السلطة في الغرب هي ، دائما ، مسألة معرفة شخص السلطة — إذا كان هناك شخص . وهذا المدلول الحديث للشخص يجب ان لا يوقعنا في الوهم : فهو يقتصر على الدلالة على من هو — حقا أو واقعا — مالك السلطة . ولكن هناك ما هو أكثر : فالامر يدور ، خاصة ، حول معرفة ما تعنيه ممارسة السلطة عندما تعرف هذه الاخيرة بوصفها سلطة ذات سيادة . وبعبارة اخرى ، الا تدخل واقعة تصور السيادة كبعد للسلطة وخاصة لها — كمفهوم لها — فرقا اساسيا ، كيفيا ، في طبيعة سلطة الدولة ؟ اننا نعتقد انه لا وجه للمقارنة بين سلطة تعرف نفسها بوصفها هذه السلطة فقط وسلطة تعرف نفسها وتفكر في نفسها بوصفها « ذات سيادة » . وإذا كان العصر الوسيط قد افتتح ، فعلا ، اشكالية السلطة ، فإنه لم يكونها ، مع ذلك ، حول السيادة . وعلى العكس من ذلك ، فإن الصراع الذي يجتاز الغرب القروسطي ، لاسيما منذ القرن العاشر ، هو الصراع بين سلطة البابا وسلطة العاهل والامبرطور . انه صراع « القوتين » الذي نعرف ان غريغوريوس الرابع هو الذي عادت اليه اوضح صياغة لعقيدته . وهذه الاخيرة المسماة « عقيدة شمول القوة » نصّت على مايلي :

المادة الاولى : اسست الكنيسة الرومانية من جانب الرب وحده .

المادة السابعة : البابا، وحده ، يستطيع استخدام شارات امبرطورية .

المادة التاسعة : البابا هو الانسان الوحيد الذي يقبل الامراء قدميه .

المادة الثانية عشرة : يسمح له بخلع الاباطرة .

المادة الثامنة عشرة : لاينبغي تصحيح حكمه من جانب اي كان وهو ، وحده ، يستطيع تصحيح حكم الجميع .

المادة التاسعة عشرة : لاينبغي ان يحاكم من جانب اي شخص كان .

ان هذا التصور التيوقراطي للسلطة الذي لا يفعل شيئا خلاف التعبير ، بمزيد من التقرب ، عن صيغة بولس التي غالبا ما استشهد بها والتي يقول ، فيها ، متوجها الى الرومان : « ما من سلطة الا من الله ، والسلطات الموجودة نصبها الله » ، هذا التصور لايمكن ان يجري التفكير فيه بتعابير السيادة . ولا يتم الحديث عن سيادة (للبابا او للامبرطور) الاضمن وهم استرجاعي . وبالفعل ، فإن الصراع بين قوتين ، الاولى (روحية) تؤكد تفوقها وسموها بالنسبة للاخرى لا يشكل صراعا من اجل السيادة بالمعنى الحقيقي للتعبير . فهذه الاخيرة لا تعود ، بالمعنى المضبوط ، الا الى سلطة تفكر في نفسها كسلطة زمنية او تمارس كسلطة زمنية ان لم تفكر بنفسها كذلك . الا انه لا يخطر في بال رجال القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، ورجال عصور اكثر ايغالا في القدم من باب اولى ، ان « القوة » يمكن ان تكون من مستوى الزمني . فالعصر الوسيط ربط ، دائما ، القوة بالمقدس او بالالهي ، والامر يدور ، دائما ، في النزاع بين الزمني والروحي ، حول تحديد من هو الذي نصبه الله : البابا ام الامبراطور . وعلى العكس من ذلك ، فإن السيادة تفرض تصورا كامل العلمنة للسلطة وتعريفها كقوة زمنية فقط .

وربما اعترض بعضهم وقال ان العاهل كان ، في عصر ملكية الحق الالهي الجميل ، موصوفا بانه مقدس وان كل سلطة تحمل مقدسا : والواقع هو ان الامر لا يدور ، إذ ذاك ، حول « اساس » ، حول

« مؤسسة » ، بل حول ادارة العاهل لسيادته السياسية الخاصة ان صح هذا القول . ان قيام عاهل يبرر سلطته ، في ممارسته اياها ، بالله لايعني ان سيادته قد اعطيت الشرعية من جانب الله ، وفكرة الشرعية رئيسية هنا لأنها ما يصنع خصوصية السيادة الحديثة : فصاحب السيادة ، في السيادة ، شرعي او غير شرعي . والمسألة لا تعود ، منذ ذلك الحين ، مسألة معرفة ما اذا كان الله قد اقام سلطته ام لا . فهناك ، بين الشرعية التي تقتضيها السيادة والتنسيب بالمعنى البولسي للكلمة ، قطيعة حقيقية تقوم على ما يلي : الامير هو من يصنع شرعيته ، بنفسه ، في السيادة اي ، بعبارة اخرى ، ان السيادة هي علة ذاتها . وعلى العكس من ذلك ، فإن التنصيب يفترض اساسا خارجا عن السلطة — اساس الامبرطور او البابا — ، يفترض تبعية للسلطة حيال مبدئها . وهو ما يعني ان العصر الوسيط ، المتأرجح ، باستمرار ، بين قوة واخرى ، لم يستطع ايجاد الحل الذي ستقدمه الدولة الحديثة والذي يقوم على المطابقة بين مبدأ السلطة وصورة ممارستها في الوحدة نفسها .

اننا نرى ، دون المضي الى الاقتصار على تأمل التيوقراطية الغريغورية التي لا تشكل سوى محاولة محدودة ، بل بتأمل مسألة السلطة في العصر الوسيط بصورة اجمالية ، ان التمييز بين القوتين متعلق ، دائما ، بتمييز مبدأ السلطة ، أي اساسها في الله : من هو الذي يستطيع ممارسة السلطة باسم المبدأ الالهي : البابا ام الامبراطور ؟ ان العصر الوسيط لم يحل هذا اللغز . والقرن السادس عشر ، وحده ، هو الذي سيبدأ بتقديم حله . انه موجود في مدلول السيادة الجديد جدة مطلقة . وهكذا يمكن الحديث عن ايديولوجية الدولة : انها ايديولوجية السيادة أو ، بالأحرى ، ايديولوجية القوة الدنيوية التي تمارس بهذه الصفة .

لقد كان هناك ، في العصر الوسيط ، عائق تصور يمنع تشكل الدولة بالمعنى الحقيقي للكلمة . هذا العائق هو عائق الوهية الساطة ، وهي الوهية مطروحة بصورة قبلية . فالسلطة كانت الهية ، اذ ذاك ، بالمعنى الذي ذكرناه بحيث ان مسألة السلطة هي نفسها مسألة علاقتها بالله . ورجال القرن السادس عشر ، ولا سيما رجال القرن السابع عشر بطبيعة الحال ، لن يعودوا في المبدأ الالهي عائقا في وجه ممارسة السلطة ويحلون الصعوبة : ان « الامير » — وسوف تستعمل هذه الكلمة ، منذ ذلك الحين ، للدلالة على متولي السلطة — هو ، اذن ، في ذاته ، مبدوءه الخاص ، وهو يملك ، في ذاته ، شرعيته الخاصة . فلم يعد الله مبدأ ممارسة السلطة ، بل ان « الارادة الصريحة » — اي الارادة الحرة (بودان) — هي التي تحدد صلاحية السيادة .

فنحن لا نكون قد قلنا ، اذن ، عمليا ، شيئا عندما نقتصر على تعريف مدلول السيادة بوصفه الممارسة السامية ، العليا ، القصوى للسلطة . ولو كان الامر كذلك فقط ، لامكن ان يسمى فرعون مصر القديمة « صاحب سيادة » وهو ، بالتأكيد ، امر ممكن دائما ، ولكنه ممكن بافراغ «السيادة » الحديثة من محتواها . ويمكن ،ايضا ، ان نصف بالسيادة السلطة التي يمارسها العاهل البابوي على النفوس : وليس هناك اي شيء مشترك مع « السيادة » كما كان يقاربها بودان وهوبز وكل التقليد التاريخي والنظري للدولة الحديثة بعدها . وبالفعل ، فإن السيادة تتضمن الرفعة ولكنها لا تختزل إيها بوصفها مفهومها . انها تفترض ، كما قلنا ، تمييزا واضحا بين ممارسة السلطة ومبدئها ، وهو تمييز لا يقع في واقع الدولة التاريخية على الرغم من انتمائه الى تعريفها .

إننا نمس ، هنا ، الاساسي مما نستطيع ان نسميه ايديولوجية الدولة والذي ليس هو سوى ايديولوجية القوة . لقد قامت الدولة ذات السيادة ، بموجب الصيغ التاريخية الخاصة بها ، على ردها الى الوحدة عنصري كل سلطة (بالمعنى العام لهذه الكلمة) : مبدأ القوة وشكل ممارستها . فمدلول السيادة الرئيسي ، تماما ، لايمكن ، اذن ، ان يستبعد وان لا يكون سوى غذاء مشادة حول الكلمات . انه العنصر النظري الاساسي ، البيئة التي يرد ، فيها ، مبدأ السلطة وممارستها الى الوحدة بحيث ان اعادة رسم نشوئها وبنيتها ، وهو ما سنحاول القيام به بسرعة هنا ، هو ابراز جدة الدولة « الحديثة » التي تعرف بالمدلول منذ ان يوجد . وهو ابراز الخطوط الكبرى لايديولوجية حقيقية للقوة ، اي تمفصل مؤسسة (الدولة) مع نظرية (السيادة) .

الا انه يجب ان نذكر بالصفة المسيطرة للسيادة . انها تقدم تصورا معلمنا ودنيويا ، تماما ، للسلطة . فالله لم يعد يسمى اساس السلطة وبذلك بالذات ، رد مبدأ السلطة الى الداخل ، ان صح هذا القول ، بعد ان كان خارجيا . فالامر يدور ، اذن ، حول تصور ملازم للقوة بحيث تجد هذه الاخيرة ، في ذاتها ، شرعيتها الخاصة وتبريرها الخاص . وتنفيذ السلطة او ، بعبارة اخرى ، ممارستها لا يتوقف على شيء آخر خلاف ذاتها . فالسيادة تقتضي ، اذن ، الاستقلال المطلق ، النظري والعلمي . والمقدس لا ينتمي ، اذن ، الى تعريف السلطة كسلطة ذات سيادة ، وهكذا لم يعد لاجراء التكريس قيمة تكوينية ، بل قيمة اعلانية فقط . وكون الامير مسيحيا جدا لايغير شيئا في سيادته . فالدنيوي يرجح المقدس لديه بوصفه « صاحب سيادة ».وكون الامير مكرسا لايغير

شيئا في صفته الاولى ، كونه صاحب سيادة . وفضلا عن ذلك ، فان القرن السادس عشر الاصلاحي يصادق ، ان كانت هناك حاجة لذلك ، على كون الامير صاحب السيادة لايستمد سيادته من القوة الروحية . فالسيادة هي ، اذن ، قلب علاقة السلطة بالمقدس : فلم تعد السلطة تابعة للمرجع الروحي ، بحيث ان فكرة السيادة تتضمن ، من وجهة النظر هذه ، علمنة للمقدس . فلا تتوقف السلطة ، اذن ، الا على نفسها مع استعدادها لان تخترع من جديد ، لحسابها الخاص ، مداولا للمقدس غير ضروري ، من جهة اخرى ، ابدا . ومنذ ذلك الحين ، تكسب السياسة استقلالها وتكتسب قوانينها وممارساتها : فسوف ينصرف رجال الدولة والفلاسفة ، منذ ذلك الحين ، الى عيش الحياة السياسية في الدولة وتعريفها كسر دنيوي يكونون ، وحدهم ، الذي يستطيعون (او بصورة اصح ، يحاولون) معرفة مفتاحه : ان مبدأ القوة وممارستها مترابطان الآن ، بصورة ضمنية ، يشكلان وحدة . وهذا لايعني انهما مختلطان : فلدينا الدولة ، من جهة ، والعاهل من جهة اخرى ، ولكنهما معا ، القوة ذات السيادة ، فايديولوجية الدولة هي ايديولوجية الواحد.

استقلال القوة الدنيوية

السياسة ، اذن ، فعالية دنيوية ، وهو مالم تكنه في عصر الوسيط في ساعات الصراع الكبرى بين « القوتين » . فالسياسة ، وهي فعالية بشرية اكثر مما هي تفويض الهي ، تهتم ، فعلا ، بالشؤون الدنيوية . وهذه النقطة حاسمة ، ومن الجدير بالملاحظة ان اصل وعيها ، في اشكالية سوف تؤدي ، عندما يحين الوقت ، إلى صياغة نظرية السيادة ، هو . . . مناقشة عقيدة « شمول قوة » البابا التيوقراطية ونقدها الجذري .

ومؤلف مارسيل دوبادو هو ، فعلا ، الذي حدث ، فيه ، الانعطاف الكبير : ان دوبادو يطرح ، في « المدافع عن السلام » (١٣٢٤) ، اسس التصور الحديث في السياسة . ويجب ان يظهر كتابه بوصفه المؤلف الرئيسي الذي بدأت ، به ، « الحداثة » في السياسة في الارتسام في افق الغرب ، اي في افق المسيحية . ونحن نريد ، هنا ، ان نحتاط اسوء تفاهم محتمل : فمارسيل دوبادو لايفتتح الفكر السياسي الحديث ، بل هو يقتصر على اعطاء شروطه . وهذا يعني ان الاشكالية المارسيلية ، اي الجملة المذهبية التي يفكر ، داخلها ، في مسألة السلطة ، مازالت ، على وجه الاجمال ، الجملة المذهبية للعصر الوسيط . وهكذا ، وكما سبق ان لاحظنا ، كان الهجوم على عقيدة « شمول القوة » هو ماكوّن ، به ، مارسيل فلسفته السياسية التي لم تكن ، بعد ، فلسفة للدولة . ولكن مارسيل دوبادو وصل ، من وجهة نظره الخاصة ، إلى انضاج نظرية للمجتمع المدني جديدة تماما كانت فلسفات الدولة الحقيقية (فلسفة هوبز أو لوك أو روسو مثلا) مستحيلة دونها . ونحن لانزعم حداثة مارسيل المطلقة في موضوع الفكر السياسي ، بل نقول ، فقط ، بإصالته التجديدية العميقة : انه هو الذي ينخرط ، بصورة مضبوطة ، في طريق تصور دنيوي للسلطة السياسية ، وهو طريق لن يفعل التالون سوى السير فيه حتى النهاية . وفضلا عن ذلك ، فنحن لانعتقد انه يمكن الحديث عن سيادة (للشعب أو للامير) ، كما هو الامر في التعليقات على مؤلف رجل بادو . فلم يكن مارسيل يستطيع تصور مدلول السيادة الذي لم يظهر ، بوضوح ، الا لدى جان بودان عام ١٥٧٦ . ولكن المهم ، بالمقابل ، هو ان مارسيل نظر ، دون اي ابهام ، لاستقلال السياسي (عن القوة الروحية) ولوحدانية الدولة الملازمة له . فسوف

نقول ، اذن ، ان شروط الايديولوجية الحديثة للدولة قد طرحت ، في شكلها ، من جانب مارسيل دوبادو .

ماهو الشرط الذي يمكن ، ضمنه ، التفكير في السياسة دون اللجوء إلى اساسها الالهي ؟ يجب ان نقول ، هنا ، اننا ، نحن ، الذين نطرح السؤال ، اي من وجهة نظر السيادة (السياسة كفعالية دنيوية) . الجواب يفرض نفسه ، وهو التالي : بتصور استقلال السياسي . ان السلطة المستقلة ، وبعبارة اخرى غير التابعة لاي مبدأ يقع خارجها ، هي ، بالتعريف ، منسوبة إلى نفسها . ولكن بلوغ مثل هذا التصور للحياة السياسية — وبنيتها — يقتضي البيان المسبق لكون الجماعة السياسية توجد ، ايضا ، كجماعة اجتماعية بحيث لايمكن فصل استقلالها السياسي عن استقلال المجتمع المدني . فإذا كان مارسيل دوبادو يرتفع إلى تصور « دنيوي » للسلطة السياسية ، فذلك لانه ينضج تصور دنيويا ، بدوره ، للمجتمع المدني . وكل شيء يقع ، اذن ، في فترة اولى على الاقل ، في مدلون المجتمع المدني الجديد تماما . ان البشر يجتمعون في جماعة ، في رأي مؤلف « المدافع عن السلام » ،للوفاء بحاجاتهم ، وهذا هو كل شيء . فالمجتمع المدني موجود ، اذن، لذاته وبذاته . وهو لايوجد ، كما كان يعتقد توما الاكويني ، مثلا ، كجماعة « منظمة من اجل خير » اعلى منها . فالمدينة ، بالنسبة لمارسيل دوبادو ، دنيوية من ادناها إلى اقصاها . وهذه النقطة الحاسمة ، لانها تدحض تقليد المدينتين الاوغسطيني ، تؤدي إلى تصور ضمني للحياة الاجتماعية — السياسية . ولكن ذلك لايعني استبعاد الغائية من النظام الاجتماعي ، ومارسيل يذكر ، فعلا ، ان المجتمع «منظم من جل غاية » ،

ولكن الفرق بينه وبين تصور توما الاكويني كبير لان هذه الغاية غاية دنيوية : فالامر يدور حول ترتيب المدينة ــ والحياة الاجتماعية الكلية ــ من اجل « العيش جيدا » أو ، كما يقول فيلسوفنا ايضا ، « من اجل حياة مكتفية » . ولنستشهد بنص من جملة نصوص اخرى : « اجتمع البشر ، اذن ، للعيش مكتفين والحصول على الاشياء الضرورية وتبادلها بصورة طبيعية . ان مثل هذا التجمع الكامل والمكتفي بذاته ، على هذا النحو ، يسمى مدينة . . . وبالفعل ، فبما ان الاشياء اللازمة للذين يريدون العيش المكتفي متنوعة ولايمكن الحصول عليها من جانب رجال من سلك أو مشغل واحد ، فقد لزم ، فيها ، مراتب أو مشاغل متنوعة. من اجل هذا التبادل تمارس الاشياء المختلفة من هذا النوع الذي يحتاج اليه البشر لاكتفاء حياتهم أو تحصل عليها . وهذه المراتب أو المشاغل المتنوعة ليست شيئا آخر خلاف اجزاء المدينة في تعددها وتمايزها » (الكتاب الاول ، الفصل الرابع ، الفقرة العاشرة) .

فنحن نرى ان الجماعة ليست معرفة ، مثلا ، بوصفها مجموع المسيحيين ، اي بموجب معيار ناجم عن الرؤيا ومنسوب ، بالتالي ، إلى الله ، بل ان المجتمع هو ، على العكس من ذلك تماما . مجتمع غايته الوحيدة السماح للبشر الذين يؤلفونه بالحياة في منآى عن الحاجة . وهو ما يعني ، من جهة ، انتاج اشياء ضرورية للحياة وتبادل هذه الاشياء نفسها من جهة ثانية . ويسلم مارسيل ، بطبيعة الحال ، بأن من بين هذه الاشياء خلاص النفوس بحيث سيكون هناك ، في المدينة ، « سلك » مكلف بهذه المهمة كما يوجد هناك « سلك » لانتاج الاشياء اللازمة للعناية بالاجساد . ومهما يكن من امر ،فان ، المجتمع يوجد ، منذ ذلك الحين ، كتناغم بين « الاجزاء » التي تركبه: انه موجود ، حقا ، ككيان

مجرد . ويقول مارسيل انه يمكن التفكير فيه بوصفه « كلية » . فليس مبدؤه ، اذن، الا فيه هو نفسه والمسألة السياسية الحقيقية ستكون تحديد من هو الذي ، من الكلية الاجتماعية ، سيولى السلطة . فليس هناك ، كما نرى ، اي استنتاج لشرعية العاهل انطلاقا من رؤيا ما ، من تنصيب ما من جانب الله او من جانب ممثله . ويجدر بنا ، لجعل هذه النقطة محسوسة ، ان نلاحظ كيف يتأمل مارسيل بنية الكلية الاجتماعية . وقبل كل شيء ، يجب ان لا ننسى ان المجتمع ، من حيث هو كذلك ، مكون من اجل الرخاء الاقتصادي والمعنوي وانه ، انطلاقا من ذلك ، مكون كدائرة تبادل . ويظهر التبادل التجاري — مع ما سيسمى ، فيما بعد ، تقسيم العمل — ، في عيني مؤلف « المدافع عن السلام » ، بوصفه العنصر الاساسي للحياة الاجتماعية . وهذا التصور الدنيوي للحياة الاجتماعية سيؤدي الى علمنة الحياة السياسية . وبالفعل ، فان مسألة ممارسة القوة هي مسألة معرفة اي جزء من المدينة يجب ، بموجب العقل ، ان يتولى السلطة . ما هي اجزاء المدينة ؟ تلك هي ، اذن ، المسألة الحقيقية للسلطة . والاجابة عن هذا السؤال تفترض اللجوء الى التقسيم الثلاثي الهندو — اوروبي كما ابرزه ج . دو ميزيل(١) على اعتبار ان المسألة هي ، بالنسبة لما يشغلنا هنا ، معرفة العلاقة بين كل جزء (او سلك) من اجزاء المدينة — فيما يتعلق بممارسة السلطة او ، وهو الامر نفسه ، بين الاجزاء والكلية التي تؤلفها معا . فهناك ، اذن ، ثلاثة اسلاك اساسية : سلك الكهنوت المنذور للعبادة (الاكليروس) وسلك الانتاج والتبادل (المهن ، الكفاءات والمواهب) ، اي سلك العمل ،

---

(١) راجع « ايديولوجية الهندو - اوروبيين » في الجزء الاول من هذا الكتاب.

وسلك التنفيذ والقسر (الامير أو « القسم الحاكم ») . وكل قسم منظم لغاية خاصة به : الامير يأمر ويحافظ على النظام القائم ، ودائرة المهن تنتج السلع الضرورية لحياة الجسد ، وغاية الكهنوت هي تربية البشر من اجل ان يستحقوا « الخلاص الابدي » . ويمكن ان يظن انه ما من مسالة سياسية في هذه الجملة الجيدة الضبط : اليس الامير ، بموجب سلكه نفسه ، هو الذي يحكم ؟ ان ذلك مؤكد ، ولكن الامر يدور حول معرفة كيف ولماذا يحكم ؟ ويجب البحث عن الجواب في جانب تعريف القانون . فوحود القانون هو ، فعلا ، الذي يسبب وجود الكلية الاجتماعية : لا قانون ، لا مجتمع . وسوف يكلف الامير بتنفيذ القانون لصيانة نظام الكلية ، ولكنه ليس ، هو نفسه ، واضع القانون . وبالتالي ، فليس الامير « الطرف » الذي تؤول اليه صلاحية انشاء مجتمع مدني . وسوف يكون الامر كذلك ، من باب اولى ، بالنسبة لـ « الطرف الكهنوتي » وبالنسبة للطبقة العاملة .

ان عبقرية مارسيل دوباد تقوم ، حقا ، على كونه يفكر في « المجتمع » كتجريد ، كبنية مستقلة ، من حيث هي كذلك ، عن العناصر التي تؤلفها . ذلك هو معنى تعريفه كـ « كلية » . فمؤلف « المدافع عن السلام » يطور ، اذن ، نظرية نظام سياسي موجود معتبرا اياه معطى . والكلية الاجتماعية تطرح نفسها ، هي ذاتها ، بالقانون المدني الذي هو مبدؤها الموحد .

إين ، إذن ، اصل القانون المدني ، الاول بين كل القوانين لأنه منشىء نظام اجتماعي — سياسي معطى ؟ يجيب مارسيل بأنه في الشعب ، اي في جملة اعضاء المدينة او ، كما يقول ، في ممثليها . فالشعب ، ،

اذن ، مشرع والامير هو ، جماة ، منذ ذلك الحين ، الذراع التي تنفذ القانون .

وتلي ذلك نتيجتان :

١ – الطرف الكهنوتي مستبعد من السلطة السياسية .

٢ – القانون (كالمجتمع في جماته وكمرجع السلطة) من اصل دنيوي خالص .

واذا تطابق مع القانون الالهي ، فذاك خير قيمته مقدرة دائما ، ولكن هذا التطابق ليس ، في ذاته ، شرط حلول نظام سياسي . وقولنا ان الكلية « مكتفية بذاتها » او ان لها « غايتها في ذاتها » يعني ان القانون بشرى خالص . فتلاحم المجتمع او نظامه يعود ، اذن ، الى الامير (« الطرف الحاكم ») الذي تكون وظيفته تأمينه وضمانه كما يسهر الكهنة ، في مدينة جيدة التنظيم ، على خلاص النفوس وكما يوفر العاملون منافع الجسد . وتكوين المدينة نفسه هو الذي يستنتج منه مارسيل الاستحالة النظرية والعاملية لتولي البابا سلطة شاملة ما . فالكهنة مطرودون من السلطة التي تصبح ، لهذا السبب ، فعالية « دنيوية » بصورة اساسية . ان هذه العلمنة الجذرية للحياة السياسية ، استقلالها – بالتعريف – عن القوة الروحية ، تعني ،اذن ، اعلان استقلال السياسة . وسوف تسمح ملاحظة اخيرة تتعلق بطبيعة القانون ، في هذا الصدد ، بتثبيت الامر نهائيا .

القانون ليس معلقا بفكرة العادل : فالعادل ليس معطى برؤيا . فهو مدلول دنيوي : انه فكرة العدالة الناجمة عن تطبيق القانون .

والحياة المكتفية المتحررة من « الحاجة » هي الحياة العادلة . وبما ان القانون يضمن المبادلات ووجود الصلة الاجتماعية ، بصورة أعم ، فالقانون المدني هو الذي تتوقف عليه العدالة . والقانون لايبرم ، بالنسبة لمارسيل ، من اجل العدالة ، بل من جال ضمان الحياة الجيدة : فلا عدالة دون قانون . « لقد وضعت ، اذن ، من اجل الحياة ، اي الحياة المكتفية في هذا العالم ، قاعدة الافعال البشرية المتعدية يمكن ان تطبق على الفائدة او الضرر ، الحق او الظلم النازلة بشخص آخر غير فاعلها ، قاعدة لا تمنع المخالفين وتقسرهم ، بانزالها العقوبات والقصاصات بهم ، الا من اجل حالة العالم الحاضر . ان هذه القاعدة هي التي نطلق عليها الاسم الشائع ، اسم القانون البشري (الجزء الثاني ، الفصل السابع ، الفقرة السابعة) . وسوف نلقى ، في ذروة قوة نظرية السيادة ، هذا التصور للقانون « الوضعي » جدا منذ ذلك الحين .

لقد ذكرنا تقسيما ثلاثيا اساسيا يرتبط ، به ، فكر مارسيل ، اجمالا : طبقة المحاربين والامراء ، طبقة الحرفيين والفلاحين والعمال ، واخيراً طبقة الكهنة . ولكن مارسيل يبتعد عنه فيما يتصل بمبدأ تعايشها المتناغم — وهو ، بالنسبة للعصر الوسيط ، الله . وفيما يلي نص شهير جدا يستحق ، مرة اخرى ، ان يستشهد به هنا . انه سيسمح لنا بأن نقدركم كان مارسيل غريبا عن الحل المسيحي القروسطي . وادلبيرون ، اسقف لاون بين عامي ٩٧٧و١٠٣٠ ، هو صاحبه : « لقد تبنى الله الملوك : إنهم اقنانه وهو حاكمهم الوحيد . وهو يصرخ بهم ، من اعلى السماوات ، ليكونوا اطهارا وانقياء . لقد اخضع لهم ، بوصاياه ، الجنس البشري بكامله ... لقد اقامهم اطباء للجروح التي يمكن ان تقرح النفوس .. ولباقي النبلاء

امتياز عدم معاناة قسر اية ساطة شريطة ان يمتنعوا عن الجرائم التي يقمعها القانون الملكي . إنهم حماة الشعب ، الكبار من أفراده كالصغار ، الأختيار اخيرا ، ويؤمّنون ، ني الوقت نفسه ، امنهم الخاص . والطبقة الاخرى هي طبقة الاقنان : ان هذا العرق البائس لا يملك شيئا الا بتعبه . فبيت الله الذي يظن واحدا ، مقسوم ، اذن ، إلى ثلاثة : بعضهم يصلون والاخرون يقاتلون وآخرون ، اخيرا ، يعملون . والاطراف الثلاثة التي تتعايش لا تعاني من جراء انفصالها عن بعضها . فالخدمات التي يؤديها احدها هي شرط اعمال الطرفين الاخرين . وكل طرف يقوم ، بدوره ، بإراحة المجموع . وهكذا ، فإن التجمع المثلث يبقى ، مع ذلك ، واحدا . وهكذا امكن للقانون ان ينتصر وللعالم ان يعيش في سلام».
اننا نرى كم يقترب مارسيل من هذا النص وكم يبتعد عنه : انه يقترب منه لان المجتمع الذي يرنو اليه هو ، كما يدل على ذلك عنوان كتابه (« المدافع عن السلام ») ، مجتمع متوازن وسلمي . الا ان خطر الحرب « الاهلية » يقع ، على وجه الدقة ، في عينيه ، في كون طبقة (او سلك) ستعلن طموحها الى ادارة المجتمع . وهذه الطبقة هي طبقة الكهنة : فالفرق الاساسي بينه وبين رؤية ادلبيرون يقوم ، اذن ، على ما يلي : ان المجتمع ليس « بيت الله » بحيث لا يخضع الملك — ولا كذلك باقي الشعب — ، بالتعريف ، لله ، اي للكنيسة ورئيسها ، البابا . فما من شك ، اذن ، في ان الحياة السياسية تصبح ، مع مارسيل دوبادو ، فعالية دنيوية تماما حتى ولو كان على الامير ، من جهات اخرى ، أن يظهر نفسه مسيحيا . وني حين كانت الرؤيا القروسطية تعلن تبعية السلطة لله — على اعتبار ان التكريس كان مكونا لسلطته — ، فإن

« المدافع عن السلام » يعلن ، على العكس من ذلك ، استقلال السلطة دون ان ينكر التناغم الضروري بين اطراف المدينة . ومنذ ذلك الحين ، جرى التفكير في السلطة كقوة مدنية .

القوة والشرعية

لسنا بعد ، كما سنرى ، على مستوى واحد مع نظرية السيادة . ولنذكر بأننا مازلنا ، هنا ، في عام ١٣٢٤ . الا ان الارض كانت تمهد : فشروط الدولة الحديثة تتحدد بدقة . لماذا لا نستطيع الحديث عن السيادة لدى مارسيل ؟ لان الامير يبقى خاضعا للقانون الذي ليس هو واضعه ، وان لم يعد منصبا من « الله » وان لم يعد ، اذا تحدثنا بلغة ادلبيرون ، « قن الله » . فمقاربة العمل السياسي كفعل دنيوي ببساطة (المحافظة على نظام اجتماعي « مكتف بذاته ») هي ، اذن ، تحرير الامير من تبعيته لله لصالح خضوعه للشعب ، المشرع الوحيد . هل يعني ذلك ، كما ادعى بعضهم ، انه كانت ، لدى مارسيل ، الرؤية الروسوية للشعب السيد ؟ كلا ، لان المشرع (الشعب) ليس هو الذي يمارس السلطة ، اي الذي ينفذ القانون . فلسنا بعد ، اذن ، في فترة السيادة . فهذه الأخيرة تفترض ، فعلا ، شرطين آخرين : وحدانية الدولة التي سيكون ، لدى مارسيل ، وعي واضح لها ، وخاصة تعريف القانون كنتيجة لارادة الامير ، وهو مدلول غريب عن مؤلف « المدافع عن السلام » .

الا ان ايديولوجية القوة الدنيوية باتت ، منذ ذلك الحين ، في أفق التفكير والممارسة السياسيين . ان ايديولوجية الدولة هي التي لاتطلب ، حقا ، الا التحرر . وقد لعب مارسيل ، في هذا « التحرر » ،

دورا عظيما : فالمجتمع المدني الذي يتأمله هو واقع دنيوي تماما . ورجل بادو هو ، حقا ، ضمن هذا المعنى ، الذي يجب ان يعد مخترع « القوة » . ونحن نريد ان نعرف ، بهذه بهذه الكلمة ، مايصنع خصوصية سلطة الدولة عندما تعرف هذه الاخيرة نفسها بالسيادة. ما الذي يميز هذه « القوة » التي نتعامل معها الان ؟ ان مايميزها هو انها ، هي نفسها ، مبدؤها الخاص بحيث يمكن ، نظريا ، تعريفها كسلطة « مطلقة » . ونحن لانريد ان نعطي هذه الكلمة صبغة شائعة تؤدي إلى حرمانها من معناها : فكلمة « مطلقة » لاتعني ، هنا ، « طغيانية » ، والخلط بين هذين المدلولين خطأ كبير . وبالفعل ، فإن الفرق — الذي يكوّن ، على وجه الدقة ، ايديولوجية الدولة — بين الطاغية والامير صاحب السيادة هو ان الاول لايستغني عن الشرعية ، في حين ان الثاني يعد سلطته شرعية تماما . ومن المؤكد انه سوف يكون علينا التساؤل حول تماسك هذا التمييز لنعرف ، مثلا ، ما اذا كان لايقوم على سوء تفاهم فيما يتعلق بتعريف « الطاغية » . اما الان ، فان هناك شيئا يبقى مؤكدا هو ان « صاحب السيادة المؤسسي» كما يسميه هوبز ، قام ضد الطغيان . وبعبارة اخرى ، ان الفحص الذي يجريه منظرو الدولة ذات السيادة للطغيان يرمي إلى التمييز المطلق بين صاحب السيادة والطاغية .

فإيديولوجية القوة هي ، اذن ، ايديولوجية السلطة الشرعية . انها التصور الذي سينبغي بموجبه ، على الامير ، على اعتبار ان الله لم يعد يضمن ممارسة السلطة ، ان يجسد ، هو نفسه ، هذه الضمانة . فمدلول القوة يرد ، اذن ، إلى كون الدولة شرعية أو ، بالاحرى ، إلى كونها الشرعية . فلا ينبغي الخلط بين مدلول القوة الحديث والتصور القروسطي لـ « القوتين » أو للسلطتين . ونظرية السيادة هي ، فعلا ، التي يمكن ،

بفضلها ، التمييز بين الإثنتين : فهذه الاخيرة تقوم على توحيدها ، في الدولة ، بين ماكان العصر الوسيط يحافظ عليهما متمايزين ، اي مبدأ السلطة وممارسة هذه السلطة . وقد سبق ان قلنا ان المبدأ (ونحن نستعمل هذا المصطلح لعدم وجود ماهو افضل) كان خارجا عن مرجع السلطة — ومن هنا الصراع المسمى صراعا بين « القوتين » . وكان ينبغي ، من اجل حل هذا النزاع حلا صحيحا ، رد هذا المبدأ من الله إلى البشر بإعطاء المدينة الارضية الاولوية على المدينة السماوية . وكان ذاك عمل مارسيل دوبادو الحاسم . وعلى الفور انكشف جوهر المسألة السياسية في العصر الوسيط ، إن صح هذا القول : فلم يكن كل من البابا والامبراطور سوى منفذين للمخطط الالهي ، مستودع له . وان كايهما كانا يسعيان ، على الاقل ، لان يعترف لهما بذلك . لقد كان غريغوريوس السابع ، نفسه، بعقيدته حول « شمول القوة » البابوية » ، يتولى « القوة » من الله بوصفه رئيسا للكنيسة : « اسست الكنيسة الرومانية من جانب الرب وحده » (المادة الاولى) . وهكذا ، فان مسألة السلطة هي مسألة ممارستها فقط : فلا شك في المبدأ ، انه في الله . اما بالنسبة للامبراطور ، فانه ، حتى حين يطلب استقلاله الزمني ، يفعل ذلك مع اعترافه بتبعيته حيال المبدأ الروحي : « لا سلطة الا من الله والسلطات الموجودة اسسها الله » . وفوق ذلك ، فمن الواضح ، في تصريح اسقف لاون الذي ذكرناه ، كما لاحظنا ، ان البشر ، أو بالاحرى الاسلاك المتسلسلة رتبويا ، تطيع الله عندما تطيع الملك . فنحن ، اذن ، نقصد ، حين نتحدث عن « القوة » لنصف ايديولوجية الدولة ، ان نميز جليا بين اشكاليتين سياسيتين : فالعصر الوسيط لايعرف ، في السياسة ، سوى ممارسة السلطة . فلسنا هنا ، بالمعنى

المضبوط للكلمة ، سوى أمام سلطات . وليس للبابا والامبراطور سوى سلطة سياسية ، وهما غير معنيين الا بممارسة السلطة ، بتنفيذ الارادات الالهية . وعلى العكس من ذلك ، فان « الامير صاحب السيادة » لن يملك هذه السلطة فقط ، بل سيملك مبدأها ايضا : ماسميناه القوة . وبعبارة اخرى ، تتمايز السلطة والقوة ، في العصر الوسيط ، كما تميز الكنيسة أو الامبراطورية عن الله . ولكن السلطة والسيادة متحدتان في الدولة ذات السيادة على الرغم من اختلافهما مفهوميا اختلاف ممارسة السلطة عن مبدئها . فكل اصالة السيادة تقوم ، على وجه الدقة ، على تعريف « الامير » بوصفه تلك الوحدة بين « القوة » و « السلطة » ، وهو مايؤلف الرد على السياسة القروسطية ويحدد للسياسة « الحديثة » والمعاصرة قوامها حتى اشعار آخر . وقد كان الدخول إلى خفايا هذه الوحدة عمل التاريخ منذ القرن السادس عشر .

إن مصطلح الوحدة هذا اساسي : انه يتخلل كل الادب السياسي وليس ، كذلك ، غائبا عن التاريخ السياسي العام . الا انه يهمنا ان نبين كيف تتملك ايديولوجية القوة فكرة « الواحد » هذه متكونة من خلالها . ولكن ، لنلخص ، اولا ، مانقصده من « القوة » : انها المدلول الذي يعطي سياسة الدولة خصوصيتها . ففيها يتطابق مبدأ السلطة وشكل ممارستها . فهي تتميز ، اذن ، في النظرية ، عن السلطة بمعناها المضبوط مع بقاء هذه الاخيرة متوقفة على الاولى . وهكذا يمكن وصف قوة الدولة كما يلي : ان وحدة القوة هي شرط تعددية « السلطة » (الجيش ، الشرطة ، العدالة الخ . . . مثلا) ومبدؤها . وهذه هي خاصة الدولة ذات السيادة : جمعها ، في ظل ارادة واحدة ، دائرة الحياة السياسية التي يجري تأملها ، نهائيا ، بوصفها فعالية دنيوية .

ومايجب ان يدرك بوضوح ، اذا اردنا تفسير بنية السيادة تفسيرا صحيحا ، هو ان مدلول القوة الذي تعرف به لايرمي إلى بيان شيء آخر خلاف مايلي : ان سلطة — سلطة الامير — تمارس بوصفها سلطة ذات سيادة تجد شرعيتها في واقعة ممارستها نفسها ، بحيث ان مايظهر في الحياة السياسية ، القسم المرئي من جبل الجليد أو ، وهو افضل ، مايختبره الانسان العادي ، لايفعل ، على وجه الدقة ، شيئا خلاف اخفاء واقع القوة : فهذه الاخيرة مجردة وتتعلق بالمبدأ ، في حين ان السلطة مشخصة وتتعلق بالتنفيذ . ان علينا ان نفهم بنية الدولة في هذه السياسة الدنيوية والمجردة ، وهو مايعني فهم الدولة تحت مقولة « الواحد » .

الواحد الطغياني والامير صاحب السيادة

لقد قلنا ان من المناسب تمييز اطلاق القوة عن ممارستها الطغيانية البسيطة. وسوف ننطلق، لنستشهد على ذلك ، من مؤلف لابوييسي القصير جدا : « خطاب في العبودية الطوعية » (حوالي عام ١٥٤٩) . ان القفزة التي نقوم بها مشروعة ، هنا ، لاننا لانريد اعادة رسم تاريخ السيادة . بل ابراز نشوء ايديولوجية الدولة وبنيتها . ان لابوييسي لايعرف (اكثر مما يعرف رجال بادو) تصور السيادة لسبب هو : ان بودان هو الذي صاغه عام ١٥٧٦ . الا انه اذا كان علينا اللجوء إلى صديق مونتين ، في هذه المناسبة ، فذلك لان طبيعة القوة موصوفة ، لديه ، وصفا ممتازا : فكتاب « خطاب في العبودية الطوعية » يبين ان وراء « الطاغية » توجد دولة ، وان وراء سلطة « الواحد » قوة الدولة . والمسألة السياسية تقوم ، بالنسبة للابوييسي ، على معرفة لماذا يبدو على

الشعوب انها ترغب في العبودية ، لماذا يبدو انها تحب الطاعة . فالامر يدور ، اذن ، بالنسبة له ، حول فهم سبب ماهو منتشر انتشارا واسعا : « ارادة الخدمة العنيدة » .

ويجب البحث عن حل المسألة في جانب الطغيان الذي لا يعرف ، هنا ، الا بوصفه سلطة « واحدة فقط » على العدد الكبير . ومن الاساسي ، منذ ذلك الحين ، ان نلاحظ ما يلي : ان اشكالية مركزة على الطغيان هي التي يتصور لابوييسي ، داخلها ، بنية قوة الدولة ، وبعبارة اخرى ، فان نقد « خطاب في العبودية الطوعية » السلطة الطغيانية — « الواحد » — هو دعامة نقد اعمق لما سوف يعبر عنه المنظرون ورجال الدولة ، بعد وقت قصير جدا ، بوصفه « السيادة » . يدور الامر ، في الواقع ، من جانب لابوييسي ، حول نوع من الاستباق ، بل ، بالاحرى ، حول الفهم الواقعي لما يشكل رهان التأمل السياسي في زمن يمضي من ماكيا فيلي (« الامير » صدر عام ١٥١٣) الى بودان (« الجمهورية » صدر عام ١٥٧٦) . وفي حين تتكون النظرية الحديثة للقوة ضد الطغيان ، فان لابوييسي سوف يماثل بين هذه القوة وممارسة « طغيان شخص واحد » بحيث ان لابوييسي الباحث ، في اواسط القرن السادس عشر ، عن كيان جديد من أجل « الامير » سوف يكشف عن الدلالة الحقيقية للسياسة الحديثة : فمهما تكن مظاهر السيادة ، فانها تبقى ، مع تباعدها عن الطغيان ، مدموغة به(١) . فالطاغية ليس ، ابدا ، وحده في نظر لابوييسي ، و« الواحد » ليس وحيدا قط : فهو محاط ومساعد بحيث انه اذا بقي الشعب في حالة عبودية ، فانه مثبت في هذه الحالة من جانب

---

(١) راجع ، في الجزء الثالث من هذا الكتاب ، « الشعب والامة » و « الحرية والمساواة» .

من يسميهم « الخطاب » ، دون ان يخلو ذلك من خفة ظل ، « قوادي » « الامير » . ليست عصابات الخيالة ، وليست سرايا المشاة ، وليست الاسلحة هي التي تحمي الطاغية . ولكن ما يحميه هو ما لن يصدق للوهلة الاولى ، ولكنه صحيح . ان اربعة او خمسة هم ، دائما ، الذين يبقون له البلد في حالة قنانة . لقد كان اربعة او خمسة ، دائما ، هم الذين كانت لهم الحظوة لدى الطاغية واقتربوا منه من تلقاء ذواتهم او جرى استدعاؤهم من جانبه ليكونوا شركاء قساواته ورفاق مسراته وقوادي ملذاته ومشاركين في منافع نهبه . ان هذا الوصف الذي سيظهر الطاغية محاطا بشركائه يعطي صورة سلطة سياسية لاتقل ، عندما تمارس ، في شيء عن حملات هذه او تلك من عصابات قطاع الطرق . وهذه النقطه اساسية لأنها قطيعة مع التصور التقليدي للطغيان الذي يقول ان الطاغية وحيد وبهذه الوحدة ، نفسها ، يتحكم بالبلد بقوته وحدها ، بالخوف الذي ينشره هو نفسه . ان الصورة القديمة للطاغية لم تعد تجد مكانها هنا لانه ليس شخصا واحدا يحكم ، دون شريك ، الكثرة المرعوبة حسب نزواته الخاصة ،لانه لم يعد ، مع لابوييسي ، صورة الطاغية المهووس الواقع فريسة للجنون .

ان هذا التحول في تعريف الطاغية ـ الذي لا يقول لابوييسي ، كذلك ، ان سلطته غير شرعية او انها ، ببساطة ، تمارس دون احترام للقوانين ـ هو قرينة على تحول عميق في تعريف قوة الدولة . وهكذا نقرأ في « الخطاب » ما يلي : « الطاغية يستبعد بعض الرعايا بواسطة بعضهم الاخر ويكون محروسا من جانب اولئك الذين كان عليه ، لو كانوا يساوون شيئا ، ان يحرس نفسه منهم ، ولكنه ، كما يقال ، يصنع لنفسه زوايا في الخشب كي يشق هذا الخشب نفسه . هؤلاء

هم رماته ، هؤلاء هم حراسه وهؤلاء هم حملة راياته . ان ما نحن بصدده ، الان ، هو حقا ، وصف للطاغية « الحديث » ، وصف القوة كتنظيم هرمي للسلطات ، وبعبارة اخرى لشبكات العبودية والسيطرة المتعددة بقيادة « الامير » في قمة البناء . ومنذ ذلك الحين ، يجب التفكير في الطغيان — بمعناه لدى لابوييسي — بوصفه نموذج القوة . فكل شخص يخشى الشخص الآخر الذي يعد نفسه رئيسا . ذلك هو تمفصل الساطة والطاعة . وهذه ، حقا ، هنا ، ايضا ، بنية « العبودية الطوعية » التي يبتمي ، فيها ، شعب خاضع نفسه : فوهم الامرة ، تحت الطاغية الاعلى ، ومن فئة الى اخرى ، يجعل من الجميع ومن كل واحد رؤساء صغارا مستعبدين اعبادتهم للرئيس الاعلى متماهين معه « الى درجة كونهم ، هم انفسهم ، تحت الطاغية الكبير ، طغاة صغارا » .

وهكذا ، فإن الطاغية لم يعد ، كما قلنا ، ذلك المجنون ، ذلك المخبول الدموي الذي يبسط الارهاب لمتعته الخاصة : انه ، كما يصفه لابوييسي ، بنية السلطة نفسها . فالسلطة ، في حد ذاتها ، طغيانية . ونقدم برهانا على ذلك كون لابوييسي قد استبعد ، في سطر واحد ، في بداية مؤلفه الصغير ، مسألة معرفة ما هو افضل الانظمة . وكان البحث عن « الافضل » في السياسة قد ساد جملة التأمل النظري حول السلطة ، لدى ارسطو كما لدى توما الاكويني . ان مثل هذا البحث قد سفه من جانب لابوييسي بسبب عدم لزومه على اعتبار ان المسألة تقوم ، بالنسبة له ، على معرفة بنية القوة . ولكن هناك ما هو اكثر : فعرضه لسلطة الطاغية يتخذ دلالة عمومية بسبب عدم حسبانه حسابا لهذا التساؤل الوارد من العصور القديمة . وبالفعل ، بما انه ليس هناك

وجود لافضل نظام ، فإن اية سلطة تساوي ، في السياسة ، سلطة اخرى . وهذا التعادل ، في السوء ، بين كل السلطات ، وبعبارة اخرى بين كل انظمة السلطة - هرم السيطرة والعبودية - هو ، حقاً ، ما يشكل الايديولوجية الجديدة للدولة . وبعبارة اخرى ، هناك نقطة مشتركة بين كل الانظمة هي انها دول ، وهو ما يعني ان الدولة ، ملكية كانت ام ديمقراطية ام ارستقراطية ، لا تكف عن كونها « ذات سيادة » . فهي تبقى مبنية بالقوة ، تبقى ما يسميه لابوييسي « الواحد » .

ونتجنب كل التباس ، يجب ان نلاحظ ، على كل حال ، ان هذه التسمية ، تسمية « الواحد » للدلالة على الطاغية ، وبعبارة اخرى على محيط الطاغية (« قوادو » الامير) ، ايضا ، هي شيء مستجد بالنسبة لذلك العصر لانها تدل على الدولة ، على الرغم من ان الاشارة الى « الواحد » للدلالة على مركز السلطة ليست ، من جانبها ، جديدة . فقد سبق لمارسيل دوبادو ان تصور الوحدة الاسمية للمدينة او المملكة وكان يستطيع ، بذلك ، امتنتاج تفوق الحكومة الوحيدة فيما يتعلق بالعدد . وكان توما الاكويني ، قبله ، يستنتج ضرورة ان تحكم مملكة ما من جانب شخص واحد من كون العالم نفسه محكوما من اله واحد . وجدة لابوييسي ، في هذه النقطة ، تقوم ، على وجه الدقة ، على تعريف السلطة عامة ، وتعريف سلطة الطاغية ، ثانيا ، بوصفها « الواحد » . ان لابوييسي يجعل التفكير في السياسة « الحديثة » ممكنا بفك تشخيص مسألة الطاغية التي تعود الى الف سنة للتفكير ، لدى الطاغية الفرد ، فيما يكوّن سلطته ، وبعبارة اخرى باحلاله اشكالية مجردة للسلطة محل التنديد بتجاوزاتها . فليس الطاغية من يتعسف في استعمال السلطة : انه الذي يستعملها ، وهو ما يعني ان السلطة طغيانية . وهذا ، فضلا عن

ذلك ، السبب الذي لا تهمه ، من اجله ، كما يقول ، مسألة « افضل نظام » التي « طالما نوقشت » . فوضع التأمل السياسي داخل هذا التساؤل الاول يعني افتراض وجود نظام « جيد » يتلاعب عليه الطاغية ، على وجه الدقة ، بصورة ازلية . ومن هنا التصور « الكلاسيكي » للطاغية كمغتصب ومعتوه خارج القانون . وهذا ما يدحضه لابوييسي : فسوف يصنع ، اذن ، خطابا في الطاغية ، اي في السلطة . وهذا يعني ، في مصطلحاتنا ، انه سيجري تأمل قوة الدولة على نموذج الواحد ، وهو ما اشرنا اليه ، من قبل ، كوحدة — في الدولة ذات السيادة — بين مبدأ القوة وشكل ممارستها . وعظمة لابوييسي هي في اظهاره لهذا « الواحد » بالاشارة اليه ، دون التباس ، كطغياني . وهذا ما يردنا الى عنصر اساسي للمسألة سبق ان اوضحناه جيدا : ما الفرق الذي يجب ان نراه بين الطغيان والسيادة ؟ ومن الجدير بالملاحظة ، في هذا الصدد ، ان نتبين كون السيادة قد عرفت في عصر كان الطاغية ، مثل الطاعون ، موضع ريبة الى حد يمكن ان ندّعي ، معه ، انها انضجت ردا على الطغيان « الكلاسيكي ». الا اننا يجب ان لا نخدع ، وهذا ما يبينه لابوييسي ، بثنائية « امير ذي سيادة» او « طغياني » : فقد القى لابوييسي ، بربطه السلطة بالطغيان ، شكا حاسما على ما سوف يكون اتجاه كل الفكر السياسي بعد عام ١٥٧٦ الذي يكون « صاحب السيادة » ، بموجبه ، سواء اعرّف كملك ام كشعب ، هو من تستحيل ، دونه ، حرية البشر في المجتمع المدني . ومهما يكن من امر ، فإن نظرية السيادة ولدت من تأمل في الطاغية « الكلاسيكي » او « الحديث » . وليس من المؤكد ان تكون الدولة ذات السيادة قد شفيت ، قط ، من هذا الاصل غير النقي . فعلينا ، اذن ، فحص هذه البدايات .

في رسالة معروفة جداً وجهها ماكيافيلي إلى ف : فيتوري في ١٠ كانون الاول ١٥١٣ ، يكتب مؤلف « الامير » ما يلي : « لقد الفت كراسا حول « الامين » عمقت ، فيه ، إلى اقصى ما استطيع ، المسألة التي يطرحها مثل هذا الموضوع : ما هي السيادة ، كم نوع يوجد منها ، كيف تكتسب ، كيف يحافظ عليها وكيف تضيع ؟ واذا كان بعض العناء الضائع ، من جانبي ، قد ارضاك فلا ينبغي لهذا الاخير ان لا يرضيك . ويجب ، خاصة ، ان يخدم مصلحة أمير جديد » . وهكذا ، فإن صورة الامير هي ، في رأي ماكيافيلي نفسه ، صورة امير صاحب سيادة ، اي ان السلطة التي يمارسها تعرف بالسيادة . وهذه النقطة اساسية لأنها تتيح مقاربة اولى للمداول كما فكرت ، فيه ، الفلسفة السياسية في بداية القرن السادس عشر على الاقل .

لقد سبق ان قلنا ان السيادة تفترض تصوراً « دنيويا » تماماً للحياة السياسية ، وهو تصور كان مارسيل دوبادو (الذي يعرفه ماكيافيلي جيداً) ائده الناجح . فسوف تعرف السياسة ، اذن ، في « الامير » كمؤسسة الدولة . ان الامير مؤسس ، ينشيء ويناضل ، وسلطته مستولى عليها وشرعيته هي قوته . ولا تستهدف السياسة اي خير يتجاوزها ، وهي غاية ذاتها الخاصة ، وهو ما يعني انه اذا كان هناك خير ما يجب الاستيلاء عليه ، فهذا الخير هو خير الدولة نفسها . فنحن ، هنا ، أمام تصور بارز الدنيوية للقوة يقتضي صياغة مفهومية للحياة السياسية كاستراتيجية . والنقطة الرئيسية ، هنا ، لتوضيح قصدنا ، هي انه يجري التفكير في السياسة كفن للتأسيس ، انها تقوم على تأسيس نظام. وتأسيس الدولة

هو كل عمل الامير ، وهو ما يتضمن تصورا تاريخيا ، وليس « طبيعيا » بعد ، للسلطة . وتعاني فكرة التأسيس ، مع السيادة كما يصفها ماكيافيلي ، انقلابا جذريا تكون نتيجته رد السياسة من الله الى البشر . ونحن نعلم ان التقليد المسيحي (اي البولسي) كان يفهم السلطة كمؤسسة الهية . ومع ماكيافيلي ، فقدت « السياسة المسيحية » كل تبرير . فبما ان الامر يدور ، بالنسبة للسكرتير الفلورانسي ، حول تأسيس دولة ، فهذا يعني ان السياسة تبدأ في البرهة نفسها التي ينصرف ، فيها ، البشر الى هذا التأسيس او ، اذا التزمنا منظورا يحدده « الامير » عام ١٥١٣ ، تبدأ السياسة مع عمل امير مؤسس . فحيث لا توجد مثل هذه الشخصية لا توجد سياسة ، لا توجد دولة . ان الحياة السياسية محللة في الاشكالية التي هي اشكالية « الخطابات حول عقدتيت — ليف الاول » بوصفها ناجمة ، ان صح هذا القول ، عن عمل « الشعب » . وهاتان المقاربتان غير متناقضتين في مبدئهما : فكلتاهما محكومتان بهذه الفكرة الشديدة الانتهاك للقداسة في اعماقها ، التي تقول ان السياسة شأن يسوي بين البشر ، اي مؤسسة من جانبهم . فالصورة التي يعطيها ماكيافيلي لسلطة الامير هي ، اذن ، صورة سياسة الدولة في صيغتها الحديثة : سلطة تطرح نفسها ، لااعتبار عندها الا لنفسها اي ، بكلمة موجزة ، سلطة تكون هي علة نفسها . فاذا كانت شرعية الدولة « الماكيافيلية » كما لوحظ ، هي قوتها وحدها ، فليس معنى ذلك ان هناك استبعادا كليا للشرعية : فليست الشرعية ، على العكس من ذلك تماما ، الشرط المسبق السياسي : بل هي ناجمة عنه . وهذه سمة حاسمة للسيادة .

ان الامير الذي يؤسس الدولة لا يتطلع الى الشرعية . وهذه الاخيرة ، ليست ايضا ، ما تنجم ساطته عنه ، فالشرعية ، وهي ليست اصلا

(شرطا) لعمله ولا غاية (واجبا) له ، لا تعيق « غنيمته » في شيء .
انها هذه الغنيمة . فالحياة السياسية عمل ، ولا يوجد شرط مسبق للعمل ،
ان لم يكن هذا العمل نفسه . فنحن نمسك ، هنا ، بالاطار الذي سبق
لمارسيل دوبادو ان رسمه وعين ماكيافيلي حدوده نهائيا : ان السياسة
تنجم عن ذاتها ، والسلطة هي ، لنفسها ، علتها الخاصة . فلا توجد ،
منذ ذلك الحين ، ادنى حاجة الى تبريرها بالله او بالطبيعة : فالقوة
جوهرية حقا . انها الاصل والغاية . والسيادة موجودة حقا : ويبقى ،
فقط ، ان تعرف ، وهي مهمة سيتولاها بودان نهائيا . اما في الوقت
الحاضر .فالقطيعة جذرية بين ماكيافيلي ونظرية القوة كما طورت
في العصر الوسيط . فالامير هو المبدأ ، انه الاول ، وماكيافيلي يسميه
« مؤسسا » و« جديدا » وهذا اقل ما يمكن ان يقال عنه .

ففي بطء ، يرتسم ، اذن ، وجه اللفياثان العملاق ، سياسة
تنجم عن ذاتها ، سلطة تعرف بالاستقلال المطلق : ومبدؤها يتطابق مع
شكلها ، والدولة هي هذا التطابق الذي كشفت عنه ، بعد ذلك الحين ،
اربعة قرون . وهي لم تعد في حاجة الى تبرير لانها التبرير ، ولا حاجة لها ،
ايضا ، الى الشرعية على اعتبار انها الشرعية . الا انه يبقى تعريف مدلول
السيادة ايجابيا . وبالفعل ، يصف ماكيافيلي سياسة الامير بوصفها
استيلاء على السلطة واحتفاظا بها ، وهو لا يسعى الى ان يثبت ، نهائيا ،
في كل نقاط مذهبه ، جوهر السيادة نفسه . فيكفيه ان يكتشف الميدان
الذي تمارس فيه ، هذه السيادة . وبعبارة موجزة ، انه يحلل السياسة
بالصيغة « الحديثة » — السلط — دون ان يصوغ سيادة الدولة مفهوميا .
فهدفه هو الامير (او الشعب) اكثر منه الدولة ، حتى لو كان الامير
مؤسس الدولة . فما يهمه في الدولة هو الامير : ومسألة الدولة تواجه
من زاوية مؤسسها . فقد كان ينبغي ، اذن ، ان تتناول النظرية الدولة

بهذه الصفة وان تعرف ، بوضوح ، طبيعة السلطة التي يمارسها الامير في الدولة . وكان ذلك يفترض وجهة نظر مختلفة عن وجهة نظر السكرتير الفلورنسي ، وجهة نظر تمتاز ، بفصلها بنية الدولة عن تحليل سلطة الامير . وبعبارة اخرى ، كان ينبغي تفسير الدولة ككيان مجرد ، بدلا من الوصول اليها عبر عمل الامير ، لوصف طبيعة السلطة التي يمارسها الامير . وعن هذا الانقلاب الحاسم كان ينبغي ان تخرج ، بكل الضبط المذهبي المرغوب فيه ، نظرية السيادة . ونحن نعلم ان بودان (« كتب الجمهورية الستة » ١٥٧٦) هو الذي تولى هذا القلب الاساسي من اجل المستقبل . ونحن نقدم دليلا على ذلك هو كون مركز الاهتمام ، لدى بودان ، هو الجمهورية (وليس الامير بعد) وكون مدلول « القوة ذات السيادة » قد دخل بفضل تعريف هذه الجمهورية . وهذه النقطة اساسية لأنها تعني ان السيادة ليست ما يميز عمل الامير بقدر ما هي ما يعرف الدولة .

يقع المؤلف ، في طبعته الاصلية ، في ٧٣٩ صفحة من القطع الكبير . وتكفي الاسطر الخمسة الاولى لتوضيح الامر : انها تعطي « التعريف » الذي سيستنتج منه كل الباقي . والنص هو التالي . « الجمهورية هي حكم مستقيم لعدة بيوت ولما هو مشترك بينها بقوة ذات سيادة . ونحن نضع هذا التعريف في المقدمة لانه يجب ، في كل الامور ، البحث عن الغاية الرئيسية ثم ، بعد ذلك ، عن وسائل بلوغها . الا ان التعريف ليس شيئا آخر خلاف غاية الموضوع الذي يقدم : واذا لم يكن جيد التأسيس ، فسرعان ما سوف يخرب ، بعد ذلك ، كل ما سيبنى عليه » (الكتاب الاول ، الفصل الاول ، البداية) . وهكذا يجب ان يفهم انه لايمكن الحديث عن الجمهورية اذا لم نتحدث عن السيادة . وهذا يعني ان

السيادة تنتمي الى مفهوم الدولة . فيدور الامر ، اذن ، بالنسبة لبودان ، حو تمييز السيادة عن الذي يمارسها . وهذا ، حقا ، ما سبق ان وصفناه بأنه ايديولوجية الدولة : توحيد القوة والسلطة (في الدولة) . وهذه النقطة تستحق ، لنجعلها مفهومة تماما ، انتباها خاصا . ان بودان ، كما رأينا ، يفتتح تحليله للحياة السياسية بتعريف للجمهورية يدخل ، فيه ، مدلول « القوة ذات السيادة » بحيث يظهر معنى هذا المدلول فورا . وبالفعل ، فإنالسيادة مرجع يؤمن ، في الدولة ، كما يقول ، « الصالح المشترك للجميع وصالح كل فرد على وجه الخصوص » ، من جهة ، وروح الجمهورية من جهة اخرى . وهذان المستويان للسيادة متمايزان . فالقوة ذات السيادة موجودة ، اذن ، في ذاتها ، كتجريد للدولة ، كمبدئها الحقيقي . فبها تكون الممارسة الفعلية للسلطة ممكنة . ومن اجل ذلك كان بودان متعلقا جدا بـ« ازلية » القوة ذات السيادة . وكلمة « قوة » مناسبة ، تماما ، منذ ذلك الحين : فهي التي تجعل الجمهورية ممكنة ، اي واقعية تماما . ولكن القوة موجودة ، دائما ، بصرف النظر عن المؤسسات التي تجسدها وتنفذ بفضلها . فنحن في قلب اسطورة حقيقية للقوة لم تستطع اية دولة الاستغناء عنها حتى اليوم . والقوة موجودة حتى قبل ان تمارس ، والطاعة سابقة للمؤسسات التي تجعلها ممكنة . وهكذا ، فإن منفذي القوة ـــ الحكومات وغيرها ـــ متميزون عن القوة نفسها التي تطرح ذاتها بصورة مستقلة عنهم . فالامر يدور ، حقا ، حول اسطورة حقيقية لم ننفذ ، حتى اليوم ، الى كل اسرارها ولكنها ربما كانت سر كل سلطة . لقد رأينا ان السلطة كانت تقوم ، في العصر الوسيط ، على تبرير ممارسة السلطة بالله . والسيرورة هي نفسها عاملة

هنا بفرق واحد هو ان « القوة اخذت دور الله بحيث انه كما كانت السلطة ، في العصر الوسيط ، تؤيد ذاتها بتنصيبها من جانب الله ، كذلك فإنها غدت ممكنة ، الان ، بقوة الدولة . ولكن ، في حين كان المبدأ ، بعد كل شيء ، مرئيا جيدا ، فانه لم يعد كذلك الان . ان السلطة (التي تمارس) ، في السيادة ، متضمنة في القوة (التي تؤسس) . وهو مالا يبيح الخلط بينهما . وبودان لم يضل عن ذلك : « لقد قلت ان هذه القوة ازلية وذلك لانها يمكن ان تؤدي لى اعطاء القوة المطلقة لواحد ، او لعدة اشخاص ، ازمن ما لايعودون ، بعد انقضائه ، سوى رعايا ولا يستطيعون ، طالما يملكون القوة ، ان يسموا انفسهم امراء ذوي سيادة لانهم ليسوا سوى مستودعات وحراس لهذه القوة حتى يطيب للشعب او الامير الذي تبقى في يده خلعها عنهم » (الكتاب الاول ، ، الفصل التاسع) . ان هذا النص لا يدع اي مجال للشك فيما يتعلق بطبيعة القوة : انها مستقلة عن السلطات التي لا تفعل شيئا خلاف الاشتقاق منها .

لقد قلنا ان الامر يدور ، هنا حول اسطورة قوة : فالسيادة تعطينا مفتاح كل سلطة بصورة عامة . وهذا النص يقدم الدليل على ذلك . فكل هؤلاء الرؤساء،الكبار والصغار ، الذين تولدهم الدولة الحديثة وتعيد انتاجهم طيلة تاريخها ، ليس فقط الذين يحكمون فعليا ، بل ، أيضا ، كل الذين يودون ان يحكموا ويعملون في هذا الاتجاه ، ليسوا ، كما يقول بودان ، سوى « حراس » القوة . وهذا المدلول رئيسي : فممارسة المرء السلطة هي كونه حارسا لتجريد خلاق يسميه بودان،دون التباس ، النظام . ومن الجدير بالملاحظة ان هذا النظام — وهو ليس

من اختراع القرن التاسع عشر — يبدو ناجما عن ممارسة السلطة ، في حين ان السلطة هي الناجمة عنه — وهو ، حقا ، الجديد الذي ادخلته السيادة . وسوف نتعرف ، هنا ، على انجاز هذه « الحيل » التي يؤمن الامراء الماكيافيليون لانفسهم ، بفضلها ، السلطة ويحددونها ، وكذلك على حقيقتها . فالسيادة ، وهي اسطورة قوة « تحمل على الايمان » ، اذن ، بامير او شعب ينجم كل الباقي عنهما .

وقبل مزيد من الدخول الى هذه الاسطورة لفحص القطبين اللذين تفرض نفسها ، بهما ، على البشر ، يجب ان نحدد كيف يكون ما اشرنا اليه بوصفه التمييز التكويني للسيادة مقروءا في مؤلف مثل مطول غروسيوس الواسع « حول حق الحرب والسلم » (١٦٢٥) . وغروسيوس ليس ، بالمعنى الحقيقي للكلمة ، سياسيا ، انه مشرع . وليس قصده ان ينورنا حول جوهر السلطة ، بل هو ، بالاحرى ، تأييده بالحق . ان غروسيوس يأخذ مدلول السيادة ويبني ، انطلاقا منه ، كل بناء الحق الحديث . فلا توجد لديه ، اذن ، اصالة نظرية كبيرة ، بل يوجد لديه ، بالاحرى ، وضع صلاحية السيادة في شكل حقوقي . وهكذا يمكن اعتبار غروسيوس المؤسس الحقيقي لما سوف يسميه روسو فيما بعد ، « الحق السياسي » . ومطول عام ١٦٢٥ الكبير ينشئ بناء مهندسا بصورة مضبوطة حيث تمر السياسة ، كاملة ، على مصفاة الطوعية الحقوقية ، من جهة ، والانتروبولوجيا الشيشرونية من جهة اخرى : فالملكية والعقد والطبيعة البشرية تتقاسم ، هنا ، امتياز وضع القوة ذات السيادة في المنظور . ولكن ما يهمنا هو بيان كيف يفهم غروسيوس السيادة . فلم تعد هذه الاخيرة ، لديه ، مدلولا تأمليا ، لم تعد التعريف

الذي يمكن ، انطلاقا منه ، التفكير في مفهوم الحياة السياسية نفسه .
ان غروسيوس يريد ان يبين ، وذلك حقا شاغل مشرع ، انها تنظم الحياة السياسية العملية للدول ، وكذلك للافراد ، حتى في ادنى تفاصيلها .
وهكذا ، فإذا كنا نستطيع اعتباره رائد الحق السياسي الحديث ، فذلك ، خاصة ، انه يعكس — في تقليد القرن الرابع عشر « الاسماني » — كيان موضوع الحق داخل السيادة « الحديثة » . وهذه النقطة اساسية ، وتصورنا ، اليوم ايضا ، للمواطن — من وجهة نظر حقوقية — معرف ، مسبقا ، وفي نصيب كبير منه ، في مطول « حول حق الحرب والسلم » .
ما هو ، اذن، مبدأ المنهجة لدى غروسيوس ؟ انه تعريفه السيادة كملكية ، وبعبارة اخرى عكسه للسيادة داخل حق الملكية . وكان ينبغي ، للوصول إلى هذا ، شيء من الجرأة المذهبية : السيادة منفعة . ويمكن ان نلاحظ ، بصورة عابرة ، أن هذا يعني الكشف ، هنا ، عن سر الدولة ذات السيادة المخبوء لمجرد ان تكون في ذهننا ، عند قراءة غروسيوس ، نظرية لوك في الدولة التي ترى ان الغاية الرئيسية للجمهورية هي صيانة الملكية ، بل وتنميتها — وهي مهمة يستنتج لوك منها شرعية الشرطة والمحاكم . ومهما يكن من امر عقلية الملاكين هذه ، فان غروسيوس كون قد ادرك ، دون شك ، ادراكا ممتازا بنية السيادة ، وذلك بفضل التفسير الذي يعطيها اياه انطلاقا من حق الملكية . وهو يكتب ما يلي :
« يجب ان نميز السيادة عن حق امتلاكها » (١، ٣، فقرة ٤) . فالامر واضح تماما ، اذن ، منذ ذلك الحين ؛ فالقوة ذات السيادة هي منفعة يكون صاحب السيادة مالكها — اي موضوعها . وكان بودان يرى في الذين يمارسون القوة مجرد « مفوضين » مؤقتين بالسيادة ، اما غروسيوس ، فإنه يرى فيهم ملاكين ، وكان ماكيافلي قد فكر في

السلطة كشيء يستولي عليه ، اما غروسيوس ، فهو يفكر ، فيها ، بوصفها التي تستولي . وفي كل الاحوال ، فان ما هو مشترك بين هذه التصورات الثلاثة ، وما يهمنا بالدرجة الاولى ، هوان السيادة موجودة ، دائما ، بصورة مستقلة عمن يمارسها . وهناك سؤال لا يمكن الا ان يطرح منذ ذلك الحين : اذا كانت السيادة مستقلة عن ممارسها الاختيارية كسلطة ، فكيف توجد ؟ يجب ان نقول ان السيادة لا توجد الا في البرهة التي تمارس فيها ، وهو مالا يبيح ، في شيء ، الخلط بين البعدين اللذين يؤلفانها : القوة والسلطة . فما هو ، اذن ، الامير اذ ذاك ؟ انه الذي يوحد ، في شخصه ، مبدأ السلطة وشكلها .

فالدولة ذات السيادة تنجح ، اذن ، في تحقيق هذه الصورة ، لكونها قائمة على تصور للقوة لا يوجد الا بقدر ما تمارس ولكن مبدأها يبقى بصورة مستقلة عن صور ممارسته .

وسوف نلاحظ انه لا يمكن ان تطرح مسألة شرعية ، حقا ، الا على هذا النحو : فسوف يوصف بالشرعي صاحب سيادة يمارس السيادة اذا كانت تحق له . فالسيادة هي ، اذن ، حقا ، منفعة يتملكها الامير ، وهي ، بالنسبة لغروسيوس ، « الملكية المدنية » ، بحيث ان مفهومه للسيادة لايرد الى الامير نفسه بقدر ما يرد الى ميدانها الخاص . فالشرعية معلقة ، اذن ، في نهاية المطاف ، لدى غروسيوس ، على الاستيلاء المشروع على السلطة ، وهو اقتراح لم يكن من شأن ماكيافيلي ان يتنكر له : « وكما يمكن اكتساب ملكية منافع عائدة لافراد في حرب مشروعة ، يمكن ، كذلك ، اكتساب الملكية المدنية ، أي سلطة حكم دولة بصورة مستقلة عن اية قوة اخرى » (١ ، ٣ ، فقرة ١٠) . ومسألة الشرعية

هذه ومسألة تملك « الملكية المدنية » الملازمة لها تلقيان نورا حاسما على موضوعنا . فالسيادة مختلفة ، حقا ، عن ممارستها الاختبارية على اعتبار انها ، كأية منفعة اخرى ، يمكن ان تستلب لانها « ملكية » . ويقول غروسيوس : « في حقيقة الامر ، وعندما يستلب شعب ما ، فليس الاشخاص ، انفسهم ، هم الذين يصبحون ملكا للاخرين ، بل الحق الازلي في حكمهم يوصفهم يؤلفون شعبا » (١ ، ٣ فقرة ١٢). ونحن نلقى ، هنا ، الفكرة التي طورها بودان عن ازلية القوة التي يجب ان لا تفهم الا بوصفها القوة التي تطرح نفسها وتعيد انتاج ذاتها بصورة مستقلة عن تقلبات السلطات وتفاوت الحكومات وغيرها من الرؤساء الصغار . فالقوة جوهرية حقا : انها تطرح نفسها لانها سبب ذاتها النهائي او الفعال.فهي موجودة ، اذن ، بذاتها ، وهو ما يعطيها كيان اسطورة مؤسسة للدولة الحديثة . ويؤلف هذه الاسطورة عنصران ، الطبيعة والقانون . وهوبز هو الذي سيتولى تجسيد الاسطورة : فالطبيعة والقانون يخطران في جسد اللفياتان ، الوحش البارد ، لاعطائه الحياة على الرغم من ان خالقه يعطيه ، بشيء من القلق ، « الاله الفاني « انه الدولة الحديثة في شخصها .

الطبيعة ، القوة ، القانون

لقد رأينا ان القانون كان ، لدى مارسيل دوبادو ، العنصر الاساسي الذي اعلن ، انطلاقا منه ، استقلال المجتمع المدني والسياسي . فبفضله يطرح المجتمع ، بالذات ، نفسه . ولكن ، بما ان الشعب في رأي مؤلف « المدافع عن السلام » هو المشرع الحقيقي ، فلا يمكن للامير الخاضع له ان يعلن « صاحب سيادة » . أما بالنسبة للشعب الذي لا يمارس

السلطة (تنفيذ القانون) ، فلا يوصف ، بدوره ، بالسيادة. وبالفعل، فإن النطق بالقانون ، وبالتالي عدم الخضوع له ، بعد اساسي من ابعاد السيادة . وايديولوجية السيادة كقوة دنيوية هي ايديولوجية ارادوية لسلطة الدولة : فالقانون ناجم عن ارادة الامير . ولندع الكلام لبودان : « ان العلامة الاولى للأمير صاحب السيادة هي قوة اعطاء القانون للجميع ، عامة ، ولكل شخص بالذات . ولكن ذلك لا يكفي لانه يجب ان نضيف : دون موافقة من هو اكبر او ادنى من الذات أو مماثل لها» (« الكتب الستة » ١ ، ١١) . تلي ذلك نتيجة ضرورية لا يفوت فيلسوفنا استخلاصها وتتخذ دلالة جديدة : فاذا كان الأمير خاضعا للقانون ، فذلك لانه ليس ، « بالطبيعة » ، خاضعا لارادته الخاصة ، لذلك يقول القانون إن الأمير في حل من قوة القوانين : وهذه الكلمة تعني، ايضاً في اللاتينية ، امرة الذي تكون له السيادة (....) فاذا كان الامير ذو السيادة معفى من قوانين اسلافه ، فان الزامه بالقوانين والاوامر التي يصنعها ، اقل ، اذن ، بكثير . ذلك انه يمكن تلقي قانون الاخرين ، ولكن من المستحيل ، بالطبيعة ، ان يضع المرء القانون لنفسه ، وكذلك ان يأمر نفسه بشيء يتوقف على الارادة » (المرجع السابق ، ١، ٩) .

ان الفرق بين التصورات القديمة والقروسطية اساسي : فالقانون مرجح على الحق ، وبعبارة اخرى ان ارادة « الأمير » (وهو ليس ، فقط ، شخص الامير ، بل الدولة (فوق فكرة العدل ، وهو ما يعبر عنه بودان بتمييز بين الحق (الانصاف) والقانون (« امر صاحب السيادة الذي يستعمل قوته ») (المرجع السابق ١، ٩) . ان مصدر الحق ليس ، في رأي ارسطو أو رأي توما الاكويني ، ابداً ، الامير الذي لا يفعل شيئا خلاف اعلانه ، بل ان هذا المصدر هو الطبيعة او الله .

ولذلك ، فإن بودان لايعدو الصياغة المنهجية ، في ضوء السيادة ، للتصورات المتقدمة جدا لمارسيل دوبادو الذي اكد ، كما نذكر ، ان العدل ينجم عن القانون . وبما ان الطبيعة لم تعد مؤسسة العدل ولا مصدره ، وبما ان ارادة الامير هي التي تؤلف المنشأ ، فان الدولة لم تعد تحتاج ، الان ، الى اي نوع من التبرير : فسيادتها مطلقة .

إن هذه الايويولوجية الجذرية للقوة الدنيوية ، من غروسيوس الى لوك مروراً بهوبز ، ستعبر عن نفسها نهائيا بانضاجها كيانا مذهبيا لن يحتفظ ، فيه ، بغير التبرير « الدنيوي » للسلطة اساساً لشرعية الدولة. ولكن ما يلاحظ في النظرية ينمو ، ايضا ، في الممارسة التاريخية : فبين كرومويل ولويس الرابع عشر يتوطد نموذج الدولة . والحياة السياسية ، بعد ذلك الحين ، فعالية « دنيوية » وممارسة القوة طقس « علماني ».وهوبز بقدم ، في « الليفياثان » (١٦٥١) ، افضل شاهد على هذه الحالة الذهنية . فمؤلفه يقوم على انتروبولوجيا مادية قادرة ، وحدها ، على تبرير قوة الدولة الكلية او ، كما يقول ايضا ، قوة « سيادة المؤسسة ». وهوبز يصوغ فعلا ، بصياغته « سياسته » ، تصورا ماديا للطبيعة ، اي مفرغا من اي محتوى الهي او موحى به . وبالفعل ، فان « الطبيعة » لديه ، مكونة ، كاملة ، من هوى القوة . وهذه الطبيعة التي يسودها العنف والموت هي التي ستستنتج منها ، حقا ، ضرورة الدولة . وهو يكتب مايلي: « اني اضع في المرتبة الاولى وكميل عام للبشرية ، رغبة ازلية لاهوادة فيها في الحصول على السلطة تلو السلطة ، رغبة لا تتوقف الابعد الموت (....) . ان الرغبة في اليسر واللذة الحسية تهيىء البشر لاطاعة سلطة مشتركة : ومثل هذه الرغبات تقود الى التخا عن الحماية التي يمكن للمرء ان يتوقعها من فعاليته الخاصة ومن كده الخاص .

والخوف من الموت يهيىء المذلك ، ايضا ، وللسبب نفسه » («الليفياثان » الفصل التاسع) . ويمكن ان نعد هذا النص ونصوصا اخرى مشابهة المفتاح الحقيقي لقوة الدولة . وما يطور فيها ، هو ، فعلا ، تصور لاستقلال القوة قائم على تصور دنيوي !« الطبيعة » . فمنذ انتذكر الطبيعة لدى هوبز ، يكون ذلك لبيان كون الدولة مطلوبة قطعا نظرا لكون « شرط الانسان الطبيعي » لا يطاق ، وذلك بحيث ان الطبيعة (او « حالة الطبيعة » سياسيا) هي ، في الوقت نفسه ، نفي الدولة واوثق قرينة على ضرورتها . انها الاسطورة التي تبنين ، بصحبة ملازمها -- القانون — ، ممارسةالدولة للقوة . فما تنشئه الطبيعة ، ايتساوي الرغبات ، تسحبه فورا منذ ان تكون هي التي تطرحه . وسوف يكون دور الدولة ان تعيد انشاء ما تعجز الطبيعة عن ضمانه : الحق الطبيعي لكل فرد في الحياة . « يلي ذلك ان لكل البشر ، في هذه الحالة (الحالة الطبيعية) ، حقا في كلالاشياء ، بل وفي اجساد بعضهم بعضا (...). ذلك ، ايضا ، لان كل البشر يكونون في حالة حرب طيلة الوقت الذي يحتفظ ، فيه ، كل فرد بالحق من فعل كل ما يطيب له (...) ان النقل المتبادل للحق هو ما يسمى العقد » (الفصل الرابع عشر) . فالحياة السياسية ، اي الحياة في حماية الليفياثان ، مفهومة ، اذن ، بوصفها الحياة الطبيعية ناقصة الموت . فما هي هذه « الطبيعة » حقا ؟ انها سيادة الرغبات ، وبالتالي صراعات الرغبات : فالطبيعة تحمل الموت وحالة الطبيعة هي حالة حرب . والبشر ينشئون الليفياثان من اجل السلام ولتحقيق امنهم . فالتصور « الدنيوي » للحياة السياسية يجد هنا ، اذن ، اكثر ضروب اكتماله المذهبي نضجا : ان الدولة خلق صنعي من جانب البشر ، خلق يقلد طبيعة « دنيوية » ، في حد ذاتها ، مع عدم احتفاظه منها بغير

المزايا (الرغبة في القوة) دون المساوىء (الموت) . وهناك نقطة تستحق ان يسلط عليها الضوء : ان هوبز هو الذي بدأت ، به ، السياسة الحديثة فعلا . ذلك انه يصوغ ، نهائيا ، بصورة منهجية ، اتجاها يمضي من مارسيل دوبادو الى بودان . وهو ينضج ، من اجل ذلك ، اسطورة الطبيعة التي كانت ايديولوجية القوة الدنيوية في حاجة اليها . وهذه النقطة تبلغ للذروة في نظريته عن اطاعة قانون صاحب السيادة . من هو ، اذن ، صاحب السيادة هذا ؟ ما الذي يميزه ؟ ان ما يميزه هو انه شخص . « عندما يتم ذلك (العقد) ، تسمى الجمهرة التي اتحدت على هذا النحو جمهورية . ذلك هو نشوء هذا الليفياثان الكبير ... ومستودع هذه الشخصية يسمى صاحب سيادة ويقال انه يملك السلطة ذات السيادة ، وكل فرد آخر هو من رعاياه » (الفصل السابع عشر) . فالعاهل ، كما نرى ، مستودع السيادة فقط : وهذه الاخيرة شخصية مجردة متميزة عن السلطة ذات السيادة التي لا تفعل شيئا خلاف كونها « تملك » هذه السيادة . ويدلل هوبز ، فورا ، بوضوح ، على طبيعة علاقة السلطة : « كل فرد آخر هو من رعاياه » . ما شأن القانون الان ؟ ان السؤال هو التالي ؛ ما هو نصيب » « الطبيعة » في انضاج » « القانون المدني » الذي يعرفه هوبز بوصفه القانون الذي يلزم اعضاء جمهورية ما باطاعته ؟ وجواب هوبز لا التباس فيه : القوانين المدنية تعطي القوة للقوانين الطبيعية ، والطبيعة تكون ، دون قوانين ، دون قوة . وبعبارة اخرى ، تبرر الدولة بكونها تعطي القوة للطبيعة . فما الذي يعطي القوة ، اذن لسيادة المؤسسة ؟ انه عجز الطبيعة نفسه . وفي حين كان الفكر القديم (والقروسطي) يفهم القوانين المدنية بوصفها جزءا من القوانين الطبيعة ، فان هوبز يعرف القوانين الطبيعية ،

على العكس من ذلك ، بانها جزء من القوانين المدنية . « ان قانون الطبيعة والقانون المدني يتبادلان احتواء بعضهما بعضا ويتساويان في السعة . وبالفعل ، فان قوانين الطبيعة (الانصاف ، العدالة ...) لا تكون ، في حالة الطبيعة الخالصة ، قوانين حقا (...). وهي لا تكون ، فعليا ، قوانين الا عندما تقوم جمهورية (...) . فقانون الطبيعة هو ، اذن ، في كل جمهوريات العالم ، جزء من القوانين المدنية . ولكن الحق الطبيعي ، اي الحرية الطبيعية للانسان ، يمكن ان يخفض ويحد بالقانون المدني : بل ان غاية الفعالية التشريعية ليست سوى هذا الحد الذي لا يمكن ان يوجد ، دونه ، اي نوع من السلام » (الفصل السادس والعشرون) .

ان قلب سياسة القرون الماضية هو ، اذن ، على اكثر الصور جذرية . ويبدو ان امضى الاسلحة للخلاص من نظام الاشياء القديم كان السيادة . وان كل الدول « التاريخية » التي تعمر « الحداثة » سوف تدعيها . وسوف يحاول المنظرون جميعهم ،حسب مجريات السياق ، تعديل نموذج الدولة وتطويعه وجعله يعمل لحسابهم : فسوف يكون عليهم اعادة تكييف التعريف الهوبزي للطبيعة . ولن يرفض احد ، ولا حتى روسو ، مبدأ السيادة ، بل سينصب الجهد ، على العكس من ذلك ، على تحسينه . وسوف تكون « الطبيعة » ، دائما ، منصة قفز الى السلطة : وسوف تكون ، الطاعة والامر « طبيعيين » دائما . فإيديولوجية الدولة هذه هي ، اذن ، ايديولوجية القوة الدنيوية حقا : فقد نزعت صفة القداسة ، كليا ، عن « الطبيعة » التي تاتي على ذكرها . والقانون الذي تعلنه صادر عن ارادة صاحب السيادة فقط . هل هناك حاجة الى ان نلاحظ انه لا محل ، في هذه الشروط ، للعجب من الانعطافة التي

جرت ، عام ١٦٦٠ ، في فاسفة الدولة مع لوك ؟ فمؤلف « المطول الثاني للحكومة المدنية » يجعل من الملكية اصل الحياة الاجتماعية والسياسية وغايتها : « الغاية الاساسية والرئيسية التي يترابط البشر ، من اجلها ، في جمهوريات ويخضعون لحكومات هي المحافظة على ملكيتهم » (الفقرة ١٢٤) . ولا يمكن تخيل تصور اوضح من هذا : ان الجمهورية هي جهمورية للملاكين . ونحن بعيدون عن الجمهورية المسيحية التي كان ، فيها ، شعب من المسيحين اكثر انشغالا ، كما يقال لنا ، بخلاص روحه منه بمنافع جسده . ومع ذلك ، فيجب ان لا نغفل عن الامر الاساسي : فالان ، وقد دخل مبدأ القوة الحياة الدنيوية نفسها ، فانه لم يعد هناك ، لتبرير السلطة ، سوى السلطة ، وذلك بحيث تكون المقاومة ممكنة وعادلة . ومدلول المقاومة هذا لم يكن رائجا في العصر الوسيط . ومن الجدير بالملاحظة ان يتخذ شكلا في الوقت نفسه الذي تتكون ، فيه ، السيادة : فالقرن الثامن عشر هو الذي ستصبح ، فيه ، حقا . واذا كانت السيادة تنضج ، كما قلنا ، ردا ، على الطغيان « الفلورنسي » فذلك لتأكيد كون سلطة الامير ، على عكس سلطة الطاغية، شرعية ، ونحن نعرف الشك الذي انزله لابوييسي بهذا الادعاء . فالامير صاحب السيادة يجد الشرعية في واقعة حكمه نفسها : ففيه يتطابق مبدأ قوته وشكل ممارستها . وهذا التطابق هو ، اذا امعنا النظر فيه ، التطابق بين الطبيعة والقوة . الا انه اذا حكم الامير ، من وجهه نظره ، « شرعا » ، فإن السؤال الذي يطرح هو عما اذا كانت الطاعة « شرعية » حقا .

* * *

خاتمــة

فرانسوا شاتليه

في نهاية الفترة التي كرست لها هذه التحليلات ، فرض امران مستجدان نفسهما : الدونة ذات السيادة التي تختلط ، في داخلها ، من حيث النتيجة ، القوة والسلطة على الرغم من كون الواقعتين متمايزتين من حيث « الاصل » ، والعلم ، على شكل الفيزياء الرياضية ، الذي يجب ان يؤمن معرفة الطبيعة والسيطرة التامة عليها من جانب الانسان . فمن جهة اولى ، يتجلى سر جديد للتجسد ، سر علماني يجد في الفلسفة السياسية ، من هوبز إلى هيغل ، كتاباته المقدسة ويقوم على مايلي : كيف يمكن لواحد او اكثر (مهما كانوا عديدين) ان يتكونوا في وحدة ذات سيادة تقرر وتتصرف من اجل الشعب ، باسم الشعب ، وتصدر عنها كل قوة ؟

وترتسم ، من جهة اخرى ، عملية تدحض ، نهائيا ، تمييز ارسطو بين البويزيس – فعالية تحويل الطبيعة – والبراكسيس – الفعالية المنصبة على تنظيم العلاقات بين الافراد وبين الرهوط – على اعتبار انه من المفهوم جيدا ان التحكم بالمادة يقود ، حتما ، إلى انشاء مجتمع شفاف ومسالم : اليس مبالغا في السرعة مثل هذا الدحض الذي يقود ماركس ، مع آخرين غيره ، إلى وضع كل صور السيطرة تحت مصطلح البراكسيس ؟

ان الموضوع سيتعقد عندما ستتحقق فكرة الشعب تاريخيا – فيما يتعلق بالطرف الاول الذي يسمى سياسة – كجنسيات متنوعة وعندم ستولد هذه الخلائط التي هي الدول – الامم ، وعندما سيتلقى « المجتمع المدني » ، مجموعة المواطنين ، – في الميدان الثاني – ، مع محافظته على نفسه ، بعدا آخر ويصبح « المجتمع البورجوازي » ، نظام المنتخبين الاحرار . ولكن هذا يعني استباق الاشكاليات التي يعالجها الجزء الثالث من هذا « التاريخ » ، « المعرفة والسلطة » . الا انمايمكن ان ننهي ، به ، هذا الجزء هو تامل – واحد اخر – في طبيعة الافكار من حيث كون هذه الاخيرة مكونة لما نسميه ، هنا ، ايديولوجيات . ومن الجدير بالملاحظة ان تعريف الايديولوجية الذي يسود الجزء الاول ، « العوالم الالهية » ، هو نفسه الذي يلح عليه المدخل العام لهذا الكتاب : تصور العالم . الا انه قد بدا ان مدلول الايديولوجية يتحدد ، غالبا ، في هذا الجزء الثاني ، وبصورة متزايدة في مجرى تطوير الابحاث ، بالصورة التي يفهم بها منذ فيور باخ وماركس ، اي بوصفها خطابا غايته تقنيع عملية سلطة – بصورة ارادية أو غير ارادية . ومن المهم ان نفسر هذه الانعطافة . لقد كان الأمر يدور ، في « العوالم الالهية » ، حول عرض التنوع المدهش في الثقافات ، حتى حين نقتصر على « المجتمعات ذات الدول » ، وفي الوقت نفسه مساءلة فكرة الروح بوصفها وحدة للبشرية بمعارضتها بتنوع « اللغات » ، اي التباعد عن اوروبا التي ارادت ، على وجه الدقة ، نفسها أماً للروح ومالكة لها .

وقد كان ينبغي ، في كتاب اوسع – اوسع بكثير كما يتبين بوضوح – متابعة هذه الخطوة والقيام ، بصدد الثقافات الاخرى ، بابحاث مماثلة لتلك التي جرت ، هنا ، على اوروبا المتوسطية .

ان مكان ولادة هذا « التاريخ » ، وكذلك كون اوروبا قد صدرت ، بعنف الاسلحة ، نموذج دولة اصبح ، اليوم ، عالميا قد اديا الى امتياز الاشكالية التاريخية التي تنفتح مع قسطنطين . وربما لم تكن اهم الاشكاليات ولكنها اكثرها حالية . الا ان الذي حدث هو ان هذا « التصور للعالم » الموحد نسبيا الذي هو المسيحية قد فرض نفسه ، هنا ايضا ، بالتاثير الطارىء للاسلحة والمؤسسات والاقوال ، كاطار الزامي لفعالية وتفكير شعوب عديدة هي ، نفسها ، فريسة تطورات متنوعة . ويحدث ان هذا التصور ــ القائم على رؤيا يبين « المطول اللاهوتي ــ السياسي » لسبينوزا ، جيدا ، انها تتلخص في بضع وصايا اخلاقية مغلفة في نصوص ذات معان عديدة ــ قد التقطته السلطات ، سواء اكانت سلطة البابا ام ، بعد ذلك بقليل ، سلطة رجال التفتيش ام سلطةالامبراطور والملوك وشرطتهم : ومن اجل هذه الاسباب كان ، عمليا ، انشاء للسلطة وخطابا لها : لقد كان ، فكريا وتاريخيا ، عملا سياسيا . وهذا ما صارت اليه المسيحية ــ لا بفعل القدر ولا بفعل النذر . الا ان ذلك ــ والرجوع الى فكر اوغسطين حاسم هنا ــ لم يكن ، قط ، خاصتها ــ وحيل لوثر وارتباكاته ، عندما يتناول مسألة العصيان ، ذات دلالة ، بدورها ، من هذه الناحية . فمنذ البرهة التي تنشب ، فيها ، النزاعات بين حبر المسيح المتعلق بادارة الايمان وصيانته وسلطة الرؤساء الزمنيين ، يتقدم الايديولوجي المسيحي مقنعا . انه يخترع ، بقوة الاشياء، الايديولوجية بالمعنى الثاني المشار اليه قبل قليل. وبعبارة موجزة فبقدر ما تكون فكرة ذات السيادة ، موضع القانون ، موضوع الحق والسياسة كفعالية وكخطاب ، يتحدد ، بصورة مصاحبة لذلك ، قوام الايديولوجية كقناع .

* * *

جدول اجمالي

هذا الجدول مكرس لاعطاء القارىء امكانية ايجاد نقاط الاستناد الضرورية داخل فترة شديدة الاتساع تاريخيا وجغرافيا . وهو ، على وجه الاجمال ، طريقة في ادخال هذا التاريخ غير المنهجي لـ « تصورات العالم » ضمن الاطار التقليدي للتاريخ الذي يفكر بالأحداث وتعاقبها . وقد حاولنا ان نجعل هذا الجدول على اكثر ما يمكن من القدرة على الايحاء بالاشارة ، قصداً ، الى التوافقات والفروق. وكما هو بديهي بالنسبة لهذا الشيء المجرد في جوهره الذي هو التأريخ ، فان الاصطفاء تعسفي . وفضلاً عن ذلك ، فقد اخترنا، فيما يتعلق بأقدم اللقطات اقرب التواريخ الى الاحتمال — اي اكثر ما يسلم به عموماً — متجنبين العلامات المستعملة عادة (نقاط التعجب مثلا) من اجل ان الانثقل على العرض وعلى اعتبار ان ادعاء التأكيد غير مشروع على كل حال . اما فيما يتصل بالأحداث المأخوذة ، فان تقسيم الجدول الى : سياسة،آداب وفنون ، حضارة هو تقسيم دلالي خالص . وبالفعل ،فإن كل شيء ، في موضوع الايديولوجيات هذا ، ينتمي إلى « السياسة » و« الحضارة» وما نعرفه عن ذلك وردنا ، في قسم كبير منه ، مما نسميه اليوم ، الآداب والفنون.

ان هذا التوزيع يسمح بإخراج اطوع على القراءة : فهو يعطي ، في العمود الأيمن ، ما يتعلق بالتاريخ بالمعنى الكلاسيكي، تاريخ الدول والرؤساء من كل الانواع والمعارك والمعاهدات ،وورد ، في العمود المركزي ، كل ما ينتمي الى « الثقافة » بالمعنى الكلاسيكي ايضاً: الآداب والفنون والوقائع الروحية ، في حين جاءت ، في العمود الأيسر ، الأحداث التي كان لها اثر في الحياة المادية للمجتمعات .

* * *

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن التاسع	٨٠٠ تتويج شارلمان امبراطور للغرب — اصلاح حقوقي لدى فرنكيي جرمانيا . — سلطة الراجبوت في الهند . — قوة خمير في كمبوديا . — نمو المملكة البلغارية . ٩ . ٨ وفاة هارون الرشيد . ٨١٤ وفاة شارلمان . ٨٢٦ احتلال العرب لكريت . — تبشير الدانماركيين بالمسيحية . ٨٣٧ النورمانديون في الكلترا . — احتلال العرب لصقلية . ٨٤٢ قسم ايامين ستراسبورغ . ٨٤٣ معاهدة فردان : اقتسام امبراطورية شارلمان . — غارات عديدة للنورمانديين على السواحل ، من هامبورغ الى اسبانيا ، تسرب الى فرنسا .	٧٩٣ — ٨٧٣ الكندي . كنيسة بلاط في ايكس لاشابيل . هيدلبراند سليد ، قصيدة المانيا العليا . في الهند ، سنكاراشاريا يؤسس الهندوسية . لوحات لي — شن وشون — فنغ في الصين . ٨١٣ مجمع تور الكنسي يصادق على اللغة الفرنسية . — اول مؤسسة للقديس مرقص في البندقية . — حياة شارلمان لاجنهارد . — جوناس دورليان ، في المؤسسة الملكية .	تطوير العرب للنظام العشري . تأسيس مرصد ودار الحكمة في بغداد . الخوارزمي ، الجبر . ترجمة كتاب بطليموس « الماجسطي » الى العربية .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن التاسع	٨٤٦ نهب روما من جانب البرابرة. تبشير كيريلوس وميتوديوس للسلاف . ٨٦٧ – ٨٧٠ امبراطور الشرق يدعم البابا ضد فوتيوس . انشقاق فوتيوس . ٨٧٧ العرب يهددون البندقية . ٨٨١ شارل الضخم امبراطوراً للغرب. اعادة توحيد الامبراطورية . ٨٨٥ حصار النورمانديين لباريس . ٨٨٧ خلع شارل الضخم : تقسيم جديد للامبراطورية .	٨٤٦ جان سكوت اليربجيثيس على رأس مدرسة شارل الاصلع . ٨٧٢ – ٩٥٠ الفارابي . – نمو حضارة الخمير (انفكور توم) ٨٨٢ هنكمار دورامس ، في تنظيم القصر .	تحسين الاسطرلاب . تضاعف ترجمة العرب للنصوص القديمة : نمو ابحاث في ميادين عديدة .
القرن العاشر	٩٠٠ الهنغاريون يدمرون الاتحاد الموراڤي. – التشيكيون يوحدون قبائل بوهيميا . ٩١٠ الخلافة الفاطمية . الصين : حتى عام ٩٦٠ فترة حروب اهلية. ٩١١ معاهدة سان كليرسور ايبت : دوقية تورماندیا . ٩١٣ الفاطميون يستولون على مصر .	برج القديس مرقص في البندقية . الخلافة الأموية في قرطبة : تطور في . ٩١٤ تكريس دير كلوني : اصلاح السلك البنديكتي .	

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن العاشر	٩٢٤ [illegible]دون ، [illegible] البلغار يوسع اراضيه ولكنه يفشل امام القسطنطينية . ٩٥٧ أولغا ، اميرة كييف ، تعتنق المسيحية . ٩٦٠ تأسس أسرة سونغ في الصين . ٩٦٢ اوتون الأول امبراطوراً للمغرب . ٩٦٧ معمودية دوق بولونيا . توطد حكم الخلفاء في مصر ، القاهرة عاصمة —. ٩٨٥ معمودية أتيين ملك هنغاريا . ٩٨٧ هوغ كابيت لفرنسا . ٩٨٨ فلاديمير ، امير كييف ، يعتنق المسيحية .	قسطنطين سيفالاس : الانطولوجيا اليونانية . تأسيس جامعة قرطبة . ٩٨٠ — ١٠٣٧ ابن سينا ٩٨٤ تكريس النصف الثاني من دير كلوني . امبراطور الصين يوصي بموسوعة للمعرفة ٩٨٨ تأسيس جامعة الأزهر .	فايكنغ ايريك الاحمر في غروينلاند .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الحادي عشر	١٠٠٠ هجمات للفايكنغ على نورمانديا ١٠١٧ كنوت ملكا على كل انكترا . ١٠٣٧ فردينان الأول ملك قشتالة يستولي على ليون ويضمن سلطته على ممالك اسبانيا المسيحية . ١٠٤٣ هنري الثالث يعلن سلام الله . ١٠٥٤ انشقاق الشر : القطيعة النهائية بين كنيسة الشرق وروما .	ذروة حضارة المايافي يوكاتان . الفردوسي : كتاب الملوك ، ملحمة فارسية . ١٠٢٧ — ١١٢٣ عمر الخيام ، الشاعر والرياضي الفارسي . ١٠٣٣ — ١١٠٩ انسيلم . بناء دير وستمنستر . بناء كاتدرائيتي بارما وبيزا . اثينا الموزاييك البيزنطي . انشودة رولان .	١٠٠٤ موت جيربير ، البابا سلفستر الثاني، رائد الارقام العربية والاسطر لاب في الغرب .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الحادي عشر	١٠٥٥ الاتراك السلجوقيون يستولون على بغداد . ١٠٦٦ هايستنغز ، غيوم نورمانديا ملكاً على انكلترا . ممالك النورمانديين في ايطاليا التي تزيح البيزنطيين . صراع بين وليم الفاتح والبابا غريغوريوس السابع . ١٠٧٧ الامبراطور هنري الرابع يتذلل امام غريغوريوس السابع في كانوسا – استيلاء السلاجقة على القدس ودمشق . سادة مراكش المرابطون . ١٠٩٦ – ١٠٩٩ مجمع كليرمون : الصليبية الأولى.١٠٩٨ الاستيلاء على انطاكية . ١٠٩٩ احتلال القدس .	بداية صناعة سجاد بايو . بناء كاتدرائية سان جاك دوكومبوستيل ١٠٧٩ – ١١٤٢ ابيلار . ١٠٩٠ – ١١٥٣ برنار دوكليرفو . ١٩٠٤ انسليموس رئيسا لاساقفة كنتربري . ٠٩٨ – تأسيس ديرسيتو .	تقويم عمر الخيام .
القرن الثاني عشر	١١٠٠ تأسيس مملكة القدس الفرنكية . ١١٠٤ استيلاء بودوان الأول على عكا ١١١٨ استيلاء الفونس اراغون على سرقسطة .	١١٠٠ – ١١٦٠ بيير لومبار . ١١١٣ تأسيس سلك مضيفي القديس يوحنا في القدس . ١١١٥ تأسيس برنار لديركليرفو . ٢١١٥ –١١٨٠ جان دوسالسبوري ١١٢١ اول ادانة لأبيلارفي مجمع سواسون .	بناء ترسانة البندقية ١١١٢ – ١١٥٢ في كمبوديا ، معبد انفكورفات .

القرن	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الثاني عشر	١١٢٢ استيلاء الموحدين على مراكش . ١١٣٤ هزيمة الفونس اراغون . ١١٤٧ – ١١٤٩ ، الصليبية الثانية : هزيمة الصليبيين في دمشق ، النورمانديون يحتلون تونس وطرابلس . ١١٥١ صربيا تدخل الامبر اطورية البيزنطية . ١١٥٢ فريدريك بربروس ملكاً على جرمانيا . ١١٥٨ تأسيس سلك فرسان كالا ترافا . اول سلك عسكري خالص وقومي . ١١٧٠ اعدام توماس بيكيت ١١٨٧ انتصار صلاح الدين على الصليبيين واستعادته عكا . ١١٨٩ – ١١٩٢ الصليبية الثالثة . ١١٩١ الصليبيون يستردون عكا – ريكاردوس قلب الآسد يقطع سلك رهبان المعبد جزيرة قبرص .	١١٢٦ – ١١٩٨ ابن رشد ١١٤٠ ثاني ادانة لابيلار في مجمع سنس –كانتار دوميوسيد ، قصيدة قشتالية . – بناء دير سان دينيس . ١١٥٠ – ١١٧٠ تريستان وايزوت ١١٥٨ جامعة باريس . قصائد قصة المائدة المستديرة . ١١٦٥ محسرة ماري دوفرانس . ١١٦٧ تأسيس جامعة اوكسفورد ١١٦٨ – ١٢٥٣ روبير غروس تيت . ١١٧٠ كريتيان من طروادة . لانسلوت، البرسيفال .	ر . دوشستر ، ترجمة كتاب التركيب الكيميائي عن العربية . ١١٥٦ تأسيس موسكو . ١١٦٠ ترجمة كتاب بطليموس ، الماجسطي ، الى اللاتينية .

القرن	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
الثاني عشر	– هدنة بين ريكار دوس وصلاح الدين ١١٩٢ تأسيس شوغونات من جانب يوروميتو الذي اختار كاماكورا عاصمة واليابان . ١١٩٧ استيلاء الصليبيين على بيروت. ١١٩٨ تأسيس السلك التوتوني .	١١٩٣ بناء جامع دلهي . ١١٩٣ – ١٢٨٠ روبير الكبير . ١١٩٤ – ١٢٦٠ بناء كاتدرائية شارتر ١١٩٦ لاجيرالدا ، قبة جامع اشبيلية .	
القرن الثالث عشر	١٢٠٢ الحرب بين فيليب اوغست وجان سان تير . ١٢٠٢ – ١٢٠٤ الصليبية الرابعة يحولها البنادقة الى القسطنطينية . ١٢٠٤ استيلاء الصليبيين على القسطنطينية تأسيس الامبراطورية اللاتينية . – هزيمة جان سان ميتر . ١٢٠٩ اينوستوس الثالث يحرم جان سان تير . ١٢٠٩ – ١٢٢٩ صليبية ضدالتاتارين المانويين . ١٢١٠ اولى هجمات جنكيز خان ضد الصين . ١٢١٢ صليبية الأطفال . – منشور بابوي بالاعتراف باستقلال بوهيميا –. – انتصار اسباني على الموحدين في لاسمانا فاست تولوز .	حوالي ١٢٠٠ كتاب الكارمينا بورانا فيلهار دوان : التاريخ . ١٢٠٣ ف . فون اليزنباخ . بارسيفال . ١٢٠٦ تأسيس السلك التأملي للدومنيكيين ١٢١٠ تأسيس سلك الفرنسيكان المتسول . – بدء تأسيس كاتدرائية رامس	روجيه دوسالرن : الممارسة الجراحية – اقامة الأراتيك في المكسيك . الترجمة اللاتينية لابن سينا . ١٢٠٢ ميبوناشين : الكتاب العباسي : تفسير الترقيم العربي .

القرن	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الثالث عشر	١٢١٤ انتصار فيليب اوغست على يان في بوفين . ١٢١٥ استيلاء جنكيز خان على بكين – في انكلترا : العهد الكبير . لاتران الرابع : استحالة القربات . – سلك الدومنيكيين لمحاربة الهرطقة المانوية . ١٢١٧ فشل الصليبية السادسة ضد مصر ١٢١٩ جنكيز خان يستولي على سمرقند وبخارى وايران وسلطنة دهي ١٢٢٢ خلق امبراطورية تسالونيك . ١٢٢٣ المغوليون في روسيا . ١٢٢٥ تأكيد العهد الكبير . ١٢٢٧ اتساع الامبراطورية المغولية لدى موت جنكيز خان من المحيط الهادي حتى البحر الكاسبي . – الفرسان التوتونيون .	قصر العقل في بادو . . اوكاسان ونيكوليت . ١٢٢٠ كاتدرالية سالسبوري . ١٢٢١ – ١٢٧٤ بون افانتور . ١٢٢٢ تأسيس جامعة بادو – قصر العقل في ميلانو . – مجموعة القوانين الساكسونية . ١٢٢٤ جامعة نابولي .	مايكل سكوت : كتاب الفلك . فيبوناشي : ممارسة الهندسة . الموسوعة الجغرافية العربية الكبرى . نمو المدن التجارية حول البلطيق .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الثالث عشر	بدء غزو بروسيا . ١٢٢٧ – ١٢٤١ غريغوريوس التاسع ينظم التفتيش بدستور ١٢٣١ . ١٢٢٨ استيلاء الصليبية السادسة على القدس : فريدريك الثاني ملكاً للقدس. ١٢٣٦ استيلاء الاسبانيين على قرطبة ١٢٣٨ احتلال المغول لموسكو . . ١٢٤٠ الكسندر نيفسكي يهزم السويديين . . ١٢٤١ غزو المغول لبوهيميا حدود الغزو المغولي للغرب : «العشير الذهبي» . ١٢٤٢ الكسندر نيفسكي يسحق الفرسان التوتونيين . ١٢٤٨ فرديناند الثالث يستولي على اشبيلية . ١٢٤٨ – ١٢٥٤ الصليبية السابعة . ١٢٥٠ ثورة الغاسكونيين ضد سيمون دومونفور . – القدس لويس اسير لدى العرب . – عهد المماليك الاتراك البحريين في مصر – موت فريدريك الثاني دوهنستاوفن – تشكيل برلمان باريس . ١٢٥١ قمع وحشي للمانويين .	– غيدو فافا دوبولون : لاجيما بوربوريا . ١٢٣٦ قصة الوردة. – ولادة سيمابو « ابو التصوير » . – تأسيس دير وستمنستر . – كنيسة السان شابيل في باريس . – جامعة سالامنكا . [١٢٥١ – ١٢٥٧ روجر بيكون يدرس في اوكسفورد . ١٢٥٧ تأسيس السوربون . – سعدي ، شاعر فارسي : البستان .	حلف تجاري بين هامبورغ ولوبيك . الجداول الفلكية المسماة الألفونسية . اولى القلورينات الذهبية المصكوكة في فلورنسا . – بيكون : سلطة الفنون والطبيعة .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الثالث عشر	١٢٥٨ استيلاء المغول على بغداد . ١٢٥٩ معاهدة سلام فرنسية – انكليزية . ١٢٦٠ بداية عهد قبلاي خان . ١٢٦١ الامبراطور البيزنطي يستعيد القسطنطينية ثم مقدونيا من اللاتينيين . ١٢٦٢ استيلاء القشتاليين على قادس . ١٢٧٠ الصليبية الثامنة . – موت القديس لويس في تونس . ١٢٧٣ ادوارد الأول ملكاً على انكلترا . – احتلال المرابطين لطنجة . – اتحاد الكانتونات السويسرية . ١٢٧٦ المغول في الصين : نهاية اسرة سونغ . ١٢٧٧ اوتونفيسكونتي سيداً على ميلانو. ١٢٨٢ صلوات العصر الصقلية : الأراغونيون سادة على صقلية . ١٢٨٥ فيليب لوبيل ملكاً على فرنسا . ١٢٩١ استيلاء المماليك على عكا . ١٢٩٦ – ١٢٩٧ غزو الانكليز لاسكتلندة وثورة الاسكتلنديين .	توما الأكويني خطبة ضد الوثنيين . ١٢٦٦ بيكون : اوبوس مابوس . ١٢٦٦ – ١٢٧٣ توما الأكويني : خطبة لاهوتية . ١٢٦٦ ولاد جيونو . ١٢٧٠ اكاديمية الفنون الجميلة في فلورنسا . ١٢٧٢ القديسة غودول في بروكسيل . ١٢٨٠ قصائد روتبوف . ١٢٨٣ بومانوار : اعراف بوفيزيس ١٢٨٥ آدم دولا هال : لعبة روبن وماريون . ١٢٨٩ قصر سيينا الملكي .	عملة ورقية في الصين . ١٢٧١ – ١٢٧٥ ماركوبولو في الصين . – خريطة بحرية بالفرجار : الخريطة البيزانية . – توطد واتساع التحالفات بين مدن المانيا التجارية . اختراع النظارات . ١٢٩٥ عودة ماركوبولو الى البندقية .

القرن	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الرابع عشر	١٣٠٠ اول سنة مقدسة . – صراع بين البابا وفيليب لوبيل وادوار الأول . ١٣٠١ – ١٣٠٢ مراسيم بابوية تذكر بأولوية روما . ١٣٠٤ فيليب لوبيل المنتصر على الفلمنكيين يحمل الطبقات العامة على اقرار سياسته . ١٣٠٩ البابا كليمنتوس الخامس يقيم في افينيون . – الفرسان التوتونيون في بوميرانيا . ١٣١٢ البابا يلغي سلك المعبد . ١٣١٤ موت فيليب لوبيل . ١٣١٩ مانيوس اريكسون يوحد السويد . ١٣٢٤ صراعات بين الأمبراطور والبابا . حرمان لويس الرابع .	١٣٠٠ – ١٣٥٠ غيوم دوكهام . ١٣٠٠ بناء قصر فيكشيوفي فلورنسا . ١٣٠٠ – ١٣٧٧ غيوم دو ماشو . ١٣٠٣ جامعة روما . ١٣٠٥ « الأسى لموت المسيح » لجيوتو . ١٣٠٥ – ١٣٠٩ مذكرات جوانفيل . ١٣٠٧ – ١٣٢١ الكوميديا الالهية . بدايات بناء قصر الدوج في البندقية (حتى ١٤٢١) . ٣١٢ –رابطة معلمي الغناء في مايانس. – جيوتو يجدد « عذراء الآبرياء » . ١٣١٥ سيمون مارتيني ، لوحة قصر سيينا الجدارية . ١٣١٩ البرج المسمى غيرلانديا دومودين . ١٣٢٠ ب .لورنزيتي يجدد دارنيرو . ١٣٢٤ مارسيل دوبادو : المدافع عن السلام . –كتاب صلوات بيليفل : ج بوسيل – مزامير لوثريك .	تسوية وحدات القياس في انكلترا . اول خريطة بحرية خريطة العالم لهيرفورد . ١٣٢٥ تأسيس الأزتيك لمدينة تينوستيتلان (مكسيكو) .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الرابع عشر	١٣٢٨ ايفان الأول امير أكبير أعلى موسكو. – انتصار لويس الرابع ، تتويجه امبراطوراً في روما . ١٣٣٣ ثورة : الصينيين على المغول . – كازيمير الكبير في بولونيا . ١٣٣٦ حجز غويين : بداية حرب المائة عام بين فرنسا وانكلترا . – استيلاء الاتراك على نيكوميديا . ١٣٣٨ بداية فترة موروماشي في اليابان (حتى عام ١٥٧٣) . ١٣٤١ تقسيم البرلمان الانكليزي الى مجلس لوردات ومجلس عموم . ١٣٤٢ لويس الكبير ، ملك هنغاريا ١٣٤٦ انتصار انكليزي في كريسي . ١٣٤٧ المرابطابو الحسن يحتل تونس. – استيلاء الانكليز على كاليه . ١٣٥٢ امتداد الثورة الصينية ضد المغول طرد اسرة اليوان من نانكين عام ١٣٥٣ ١٣٥٤ استيلاء العثمانيين على غاليبولي ١٣٥٦ هزيمة جان الثاني لوبون وأسره في بواتييه . – المنشور الذهبي : تنظيم الانتخابات الامبراطورية .	١٣٣٠ القديسة ماريا ديلي سبينا في بيزا . ١٣٣٣ يوسف الأول خليفة على غرناطة : ذروة الحضارة المغربية في اسبانيا . ١٣٣٥ قصر البابوات في افينيون . ١٣٤١ بيتراركوس يفوز بجائزة الشعر في روما . ١٣٤٨ تأسيس جامعة براغ . – انشاء مدرسة فاس . حوالي ١٣٥٠ – ١٣٥٣ بوكاشيو : الديكاميرون .	١٣٢٨ ت . براد ڤاردين : المعاملات النسبية . ١٣٣٦ ساعة عامة رنانة في ميلانو . انوال نسيج في بريستول . اعمال ليفي بن جيرسون الفلكية . ازمة اقتصادية في فلورنسا. الطاعون الأسود الآتي من اسيا ينتشر في كل اوروبا ويحصد مئات الوف الضحايا .

القرن	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الرابع عشر	– نيكولا ايميريش ، مؤلف كتاب « دليل المفتشين » كبيراً للمفتشين في اراغون .	١٣٥٧ اندريا اوركفانا : هيكل كنيسة الستروزي في فلورنسا .	« الحلف الجرماني » يتلقى اسمه لدى الصراع ضد الدانماركيين .
	١٣٥٨ تمرد في باريس وعصيانات في فرنسا ، ١٣٦٠ معاهدة بريتيني : زيادة ممتلكات ملك انكلترا في فرنسا .		كتب رياضية وفيزيالية لنيكولا اورسموس .
	١٣٦٢ استيلاء الاتراك على اندرينوبل		
	١٣٦٤ انتصار غوسكلان على الانكليز في كوشريل .	١٣٦٤ تأسيس جامعة كراكوفيا .	ج . دوشولياك : الجراحة . رابطة معلمي الجراحة في لندن .
	١٣٦٧ البابا اوريانوس السادس في روما . .		
	١٣٦٨ أسرة مينغ في الصين .	١٣٦٨ تأسيس جامعة جنيف . – حافظ : الديوان .	
	١٣٧٠ انتصار الحلف الجرماني في الصراع ضد الدانماركيين . – بداية الملكية الانتخابية في بولونيا .	١٣٧٠ بتراركوس : قصائد سونيتيه ١٣٧٠ – ١٤٠٠ حوليات فرواسار	المقذاف الفولاذي يستخدم كسلاح حربي .
	١٣٧٢ طرد المغول من الصين . ١٣٧٤ احتلال المماليك لأرمينيا .	ف.د. دوفولتيرا لوحة « المحاكمة الأخيرة » الجدارية في كاتدرائية بيزا .	سدود على الأقنية في هولندا .
	١٣٧٨ بداية الانشقاق الكبير في الغرب ١٣٧٩ اولى حملات تيمور لنك .	١٣٧٧ ابن خلدون : المقدمة .	الاطلسي الكاتالاني الذي يأخذ في اعتباره معلومات ماركوبولو .
	١٣٨٠ الموسكوفيون يهزمون المغول في كوليكوف . – اتحاد النرويج والدانمارك . ١٣٨١ ثورات فلاحية في انكلترا .	– قاعة الأسود في الحمراء في غرناطة . ١٣٨٠ ويكليف يترجم الكتاب المقدس الى العامية ويهاجم استحالة القربان	

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الرابع عشر	١٣٨٢ استيلاء الأتراك على صوفيا ١٣٨٥ البرتغال تتحرر من قشتالة ١٣٨٦ اتحاد بولونيا وليتوانيا تحت حكم جاجلون الأول . ١٣٨٩ العثمانيون يسحقون الصربيين في كوزوفو . ١٣٩٠ بيزنطة تفقد أخر اراضيها في آسيا . – تيمور لنك يهزم التتر . ١٣٩٥ تيمورلنك يستولي على استراخان ١٣٩٦ العثمانيون يسحقون آخر الصليبيين في نيكوبوليس ويحتلون بلغاريا . ١٣٩٧ توحيد الممالك السكندنافية الثلاث . ١٣٩٩ هنري دولانكستر يصبح هنري الرابع ملك انكلترا .	١٣٨٢ شوسر : تريليوس وكريسيدا تأسيس جامعة هايد لبرغ . تشييد كاتدرائة القديس جيل في ادنبرة . ١٣٨٥ شوسر : حكايات كنتربري . ١٣٨٥ – ١٣٨٩ ج . دابليج : المجموعة الكبرى لأعراف فرنسا . حوالي ١٣٩٧ كلاوس سولر : بتر موسي ١٣٩٩ كريستين دوبيزان : رسائل الى الإله إلحب .	« الدولي غريتا » أول قاذفة مصنوعة في غان

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الخامس عشر	١٤٠١ استيلاء تيمورلنك على بغداد ودمشق . ١٤٠٢ الاستيلاء على انقرة : بيازيد اسيراً لدى تيمورلنك . ١٤٠٥ موت تيمورلنك . ١٤٠٧ ضم الصين الآنام اليها . – بداية الحرب الأهلية في فرنسا : انصار الارمانياك ضد البورغونيين . ١٤٠٨ التتر يحاصرون موسكو .	١٤٠١ ولادة نيكولا دوكوز . – كاتدرائية سانتا ماريا دولاسيد في اشبيلية . ١٤٠٣ غيبرتي ، ابواب المعمودية في فلورنسا . ١٤٠٨ دونا تيلو : داور ، القديس يوحنا الانجيلي . – اندريه روبليف : الهبوط الى الجحيم	

	السياســة	الآداب والفنــون	الحضــــارة
القرن الخامس عشر	١٤٠٩ مجمع بيزا لوضع حد للانقسام الكبير دون نجاح : انتخاب بابا ثالث . ١٤١٠ تاننبرغ ، انتصار البولونيين على الفرسان التوتونيين . ١٤١٤ – ١٤١٨ مجمع كونستانش : ادانة ويكليف ،وجان هس ، نهاية الانقسام الكبير . ١٤١٥ هزيمة فرنسية في ازنكور . اعدام جان هس . ١٤٢٠ – مبادىء براغ الأربعة » . مشروع كنيسة وطنية مستقلة . ١٤٢٢ هنري السادس يعلن في باريس ملكا على فرنسا وانكلترا . العثمانيون يحاصرون القسطنطينية . ١٤٢٧ انتصار دونوا على الأنكليز في مونتارجيتس . . ١٤٢٩ جان دارك في حصار اورليان : تكريس شارل السابع في رامس . ١٤٣١ محاكمة جان دارك واحراقها . ١٤٣٤ انتصار اتباع هس في بوهيميا.	١٤٠٩ بكين عاصمة للصين : بداية فترة نشاط ثقافي وفني كثيف . ١٤١٠ (ج) أو (ب) دو ليمبورغ: ساعات الدوق دوبيري السعيدةجداً . ١٤١١ تبشير جان هس الذي سرعان ماسيحرم . – معبد بورسلين في نانكين . اشعار شارل دورليان . آلان شارتييه : كتاب السيدات الأربع. جون كابغريف : حوليات انكلترا . آلان شارتييه : الرباعية الهجائية . الكارا دوررو في البندقية . فرا انجيلو : تتويج العذراء . تأسيس جامعة لوفان . مازاكشيو : غرامة القديس بطرس دوناتيلو : مأدبة هيرودس . ١٤٣٢ جان فان ايك : الحمل الصوفي. فان درفايدن : النزول من على الصليب اكاديمية الافلاطونية في فلورنسا .	توسع نشاط المديتشي المصرفي . البرتغاليون في مادير . غونسا لفوكابرال في الآزور .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الخامس عشر	٤٣٨ اعلان الحريات الغاليكانية في بورج .	جامع حسين في جونبور . جان فان ايلك : سيدة النبع .	في هارلم ، طباعة نصوص بكتل خشبية .
	١٤٤٠ حصار العثمانيين لبلغراد . ١٤٤٣ مورا الثاني يهزم الهنغاريين في فارنا .	١٤٤٠ نيكولا دوكوز : حول الجهل العلامة . جان هس : الاملاء البوهيمي .	افلاس جان كور في فرنسا .
	١٤٤٤ اعلان الجمهورية في ميلانو . ١٤٥٠ بدء استعادة الفرنسيين لنورمانديا .	منمنمات جان فوكيه . كونبرا بومان ، كتاب الأورغ .	
	ثورة جاك لاد في انكلترا . ١٤٥٣ الانكليز يغادرون فرنسا : نهاية حرب المائة عام — استيلاء العثمانيين على القسطنطينية : نهاية العصر الوسيط كما يقول التقليد .	ارنول غريبات : الآلام . مانتينيا : القديس لوقا ، القديسة اوفيميا .	انشاء مطبعة غوتبنرغ في مايانس . البرتغاليون في جزر الرأس الأخضر . خريطة فرامورا .
	١٤٦١ بدء عهد لويس الحادي عشر في فرنسا . — ادوارد الرابع ملكاً على انكلترا . ١٤٦٤ الصلح بين انكلترا واسكتلندا ١٤٦٩ لوران دو مديتشي سيداً لفلورنسا .	١٤٥٦ — ١٤٦١ فرانسوا فيون : الوصية الصغرى ، الوصية الكبرى . اوكشيلو : معركة سان رومانو . ب . دي كوزيمو : موت باريس . هانز ميمالنغ : ثلاثية دونا . مطبعة في السوربون .	انشاء البريد الملكي في فرنسا . ريجيومانتانوس . ادخال هندسة المثلثات .
	١٤٧٣ اتساع فتوحات دوق بورغونيا شارل الجسور ، حليف الانكليز .	١٤٧٣ كنيسة سكستين .	البرتغاليون يجتازون خط الاستواء .
	١٤٧٧ هزيمة شارل الجسور وموته .	١٤٧٧ ابو تيشيلي : الربيع .	ريجيو مانتانوس : العابرات .

★

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الخامس عشر	١٤٧٩ اليرابيل وفرديناند – « الملكان الكاثوليكيان جداً » .	فيروشيو : عدم تصديق القديس توما . هانز ميملنغ : النزواج الصوفي . د.ا ورد فرررر : قراءة لقوانين جوستينيان .	اول البنادق ذات الفوهة المخططة .
	١٤٨٠ موت الملك رونيه دوبرفانس – لودفيغ سفورزا سيداً لميلانو . ١٤٨٢ بورغونيا الى فرنسا . ١٤٨٥ ثورة البريتاتيين ضد ملك فرنسا . – هنري السادستودور يطيح بريتشارد الثالث .	ج : بيليني : نشوة القديس فرنسيس . لوبيروغان وبنتوريشيو : لوحات كنسية سكستين الجدارية . فيليبتيوليبي : عبادة الطفل . بوتيشيلي : ولادة فينوس . فرانسوا فيون : اغنية المشنوقين . – غيرلانداجو : ولادة العذراء .	اولى طباعة لهندسة اقليدس . مستعمرة برتغالية على شاطيء الذهب بناء الازتيك لمعبد مكسيكو .
	١٤٩١ شارل السابع يتزوج آن دوبروتاني . ١٤٩٢ استيلاء الاسبان على غرناطة . ١٤٩٢ اول حملة فرنسية في ايطاليا . – معاهدة توردبسيلاس : اسبانيا والبرتغال تقتسمان العالم الجديد.		ليوناردو دوفنتشي يرسم آلة طائرة . كريستوف كولمبوس صل الى امريكا
	– تشويد التفتيش ضد الهراقة والسحر ١٤٩٧ حرمان سافو نارول في فلورنسا	١٤٩٦ بوتيشيلي : تتويج العذراء . ١٤٩٧ ل. دوفنتشي : العشاء السري . – كتابة قوانين مينغ الصينية . ١٤٩٨ أ. دورر : رؤيا يوحنا . – فنتشي : القديسة حنة والعذراء .	نوكا باسيولي : مجموعة الحساب . ١٤٩٧ فاسكودو غاما يجتاز رأس الرجاء الصالح . . ، ١٤٩٨ كابوت في لايرادور فاسكودوغاما في الهند .

القرن السادس عشر

السياسة

١٥٠٠ الاسبان والفرنسيون يتقاسمون ايطاليا في معاهدة غرناطة : الفرنسيون سيحتلون منطقة ميلانو حتى ١٥١٢ .

١٥٠٤ الفرنسيون يطردون من نابولي

١٥٠٧ البابا يوليوس الثاني يتاجر بالغفرانات .

١٥٠٩ هنري الثامن ملكة على انكلترا

١٥١٢ طرد الفرنسيين من ميلانو .

– الحرب الروسية – البولونية .

– سليم اول سلطان .

١٥١٣ التفتيش في صقلية .

١٥١٥ فرانسوا الأول ، ملك فرنسا ، ينتصر في مارينيان .

١٥١٧ سليم الأول يستولي على مصر .

– لوثر ، « اطروحات فيتنبرغ » .

– تبشير زوينغلي في سويسرا .

١٥١٩ كورتيز يشرع في غزو المكسيك .

١٥٢٠ شارلمان يتوج امبراطوراً .

الآداب والفنون

١٥٠٣ ميكيل انجيلو : داود .

١٥٠٤ رافاييل : زواج العذراء

١٥٠٥ غرونفالد : الصليب .

١٥٠٦ لوكا كراناش : شهادة القديسة كاترين .

١٥٠٧ فنتشي: العذراء على الصخور . رافايلي الدفن ، ميكيل انجيلو يزين كنيسة سكستين .

١٥١٠ جيروم بوش : الجحيم .

١٥١١ اراسموس : تقريظ الجنون .

١٥١٣ ماكيا فيلي : الأمير .

١٥١٥ رافاييل في الفاتيكان .

١٥١٦ ت . مور : اليوتوبيا.

– بومباني : حول الحياة الابدية .

١٥١٧ روشلان: حول الفن الكاباليسي

١٤١٨ هولباين : نبع الحياة .

١٥٢٠ لوتيتيان : الكاهنات .

– كراناش : صورة لوثر .

الحضارة

١٥٠٠ كابرال في البرازيل دياس في مدغشقر .

١٥٠٣ البوكيرك في الهند .

١٥٠٤ البرتغاليون في اغادير

١٥٠٧ اول خريطة يظهر ،فيها، اسم امريكا .

١٥٠٩ الساعة (بيضة نور مبرغ).

القهوة في اوروبا .

رحلة ماجيلان الذي اكتشف المضيق ودخل في المحيط الهادي .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن السادس عشر	– سليمان القانوني سلطاناً على العثمانيين – فشل معسكر درا دور . – لوثر : بيان الى النبلاء الالمان . ١٥٢١ استيلاء الاسبان على مكسيكو . – تتر القرم يجتاحون روسيا . – حرمان لوثر . ١٥٢٢ الأتراك يستولون على رودس ١٥٢٣ بيزاز في غوياكيل . ١٥٢٤ حرب الفلاحين في المانيا . ١٥٢٥ قمع قاس للفلاحين الالمان ، اعدام مونتزر . – هزيمة فرانسوا الأول امام شارلكان في بافي . ١٥٢٦ سليمان يهزم لويس بوهيميا في موهاكس . – المغول يحتلون دلهي . ١٥٢٧ نهب الامبراطوريين لروما . ١٥٢٨ السويسريون ينضمون الاصلاح .	١٥٢١ ميلانشتون : تقريظ لوثر – غزليات فيليب دومونز . ١٥٢٢ لوكوريج الليل . – لوتيتيان : باخوس وآريان . ١٥٢٣ لوثر : السلطة الزمنية . زوينغلي : العرض والأدلة . مونتزر : صلاة بالالمانية . ١٥٢٤ اراسموس : في حرية الاختيار . ١٥٢٥ اندريا ديل سارتو : سيدة الساكو . ١٥٢٦ امتداد الحركة اللامعمدانية . – نشاط الدومينيكيين في البرازيل . ١٥٢٧ الدانمارك والسويد تتبنيان اللوثرية . – لوتيتيان : فينوس اوربينو.	١٥٢١ موت ماجيلان . – دخول دود الحرير الى فرنسا . ١٥٢٢ عودة سفينة ماجيلان الى اشبيلية . ١٥٢٤ ابيانوس : كوزموغرافيا رودولف يدخل اشارة الجذر التربيعي اعمال باراسيلس حول المداواة . بيزار يصل الى بيرو . ١٥٢٨ دورر . كتاب نسب الجسم البشري .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن السادس عشر	١٥٢٩ الاتراك امام فيينا . ١٥٣٠ تتويج شارلكان من جانب البابا .	١٥٢٩ لوثر : كتابا التعليم المسيحي الصغير والكبير . ١٥٣٠ ميلانشتون : اعتراف اوغسبورغ . الكوليج دوفرانس .	خريطة المحيط الهادي . ١٥٣١ بورصة الأسهم في امستردام .
	١٥٣١ قتل بيزار للانكا : الاستيلاء على كوزو . — الحرب الأهلية في سويسرا : موت زوينغلي .		
	١٥٣٢ ضم العثمانيين لهنغاريا . ١٥٣٣ ايفان الرابع الرهيب قيصراً لروسيا .	١٥٣٢ رابليه : غارغانتوا وبانتاغرويل .	١٥٣٣ رنجيو مانتوس : في المثلثات . — جاك تارتييه يسبر السان لوران .
	١٥٣٤ العثمانيون يستولون على بغداد ١٥٣٥ استيلاء شارلكان على تونس . — في انكلترا : اعدام توماس مور .	١٥٣٤ اغناطيوس ليولا يدلي بنذره .	١٥٣٥ تارتاغليا : المعادلة من الدرجه الثالثة . — تأسيس ليما
	١٥٣٦ بربروس يستعيد بيزرت . ١٥٣٨ هدنة بين فرانسوا الأول وشارلكان [illegible] . رابطة الأمراء والالمان المقدسة ضد الأتراك .	١٥٣٦ كالفان : مؤسسة الدين المسيحي	١٥٣٧ تارتاغليا : دراسات في علم القذائف . — اول خريطة لميركاتور .
	— حرمان هنري السابع .	١٥٣٩ روبيراتيين : كنز اللغة اللاتينية .	١٥٤٠ ميشيل سرفيه يكتشف الدورة الدموية (دون تفسيرها) .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن السادس عشر	١٥٤١ استيلاء العثمانيين على بودا • اغناطيوس لويولولا قائداً لسلك اليسوعيين .	١٥٤١ ميكيل انجيلو : الدينونة .	
	١٥٤٢ التفتيش في روما .	١٥٤٢ لاس كازاس : رواية قصيرة جد لدمار الهنود .	
			١٥٤٣ كوبرنيكوس : دوران الأفلاك .
			– فيزال : حول الجسم البشري .
	١٥٤٥ افتتاح مجمع ترانت .	١٥٤٥ لوتينتوريه : صعود العذراء	١٥٤٤ سباستيان مونستر : الكوزموغرافيا الكونية.
	١٥٤٧ بداية حكم ايفان الرابع الشخصي .	١٥٤٨ لابوييسي : خطاب العبودية الطوعية .	١٥٤٥ القديس فرانسوا كزافييه في الصين .
	١٥٤٩ الصلح بين فرنسا وانكلترا .	١٥٤٩ ج . دوبيلاي : دفاع عن اللغة الفرنسية .	– مؤلفات كاردان الرياضية .
	– التنظيم الاداري لروسيا .	١٥٥٠ رونسار : غنائيات .	
	١٥٥٣ الامبراطورية السعدية في مراكش .	١٥٥٣ ب . سيليني . بيرسيه .	
	– ايفان الرهيب يحتل كازان .	١٥٥٥ باليسترينا : صلاة البابا مارسيل .	ج . فرنيل : باتولوجيا .
	١٥٥٥ صلح اوغسبورغ .		
	١٥٥٦عهد أكبر ، الملك المغولي ،في الهند .		
	– اضطهاد البروتستانت في انكلترا .	١٥٥٦ جامع سليمان الأول في القسطنطينية .	
	– تنازل شارلكان عن العرش .		

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن السادس عشر	١٥٥٨ ايفان الرابع في لافونيا	١٥٥٨ مرغريت دانغوليم : الايبتاميرون .	
	– اليزابيت ملكة على انكلترا .	– بروجيل : الكيميائي .	
	١٥٥٩ القطيعة بين روما وانكلترا .	١٥٥٩ جان كلويه : صورة هنري الثاني .	
	١٥٦٠ بلبلة امبواز : بداية الحروب الدينية في فرنسا .	١٩٦٠ جانكان : معركة مارينيان .	
		– فرانشسكو دو فيثوريا : قراءات لاهوتية .	فالوب : ملاحظات تشريحية .
	١٥٦١ ايفان الرهيب يدمر السلك التوتوني .	١٥٦١ تيريزا دافيلا : كتاب حياتي .	الانكليز في امريكا ؛ الفرنسيون في كاليفورنيا .
		١٥٦٢ فيروفيز : عرس قانا .	
	١٥٦٢ بدايات حرب السبع سنوات بين الدانمارك والسويد .	١٥٦٣ لوب دوفيغا : مسرح.	١٥٦٣ خمس كتب في الجراحة لامبرواز باريه .
		– جون فوكس : كتاب الشهداء .	
	١٥٦٥ ثورة الموريسك في اسبانيا .	١٥٦٨ القديس جان دولاكروا يؤسس رهبنة الكارميين.	١٥٦٦ تأسيس بورصة لندن .
	١٥٦٩ اتحاد بولونيا وليتوانيا .		١٥٧١ بالاديو : كتاب العمارة .
	١٥٧١ انتصار الاسبان على الاتراك في ليبانت .	١٥٧١ . ر. دولاسوس قضية ستابات .	
	– التتر يحرقون موسكو .	١٥٧٢ كاموينز : اللويسيات .	
	١٥٧٢ مذابح سان بارتليمي في فرنسا .	– هنري اتيين : كنز اللغة اليونانية	١٥٧٢ ر . بومبيلي يستخدم الاعداد الوهمية .
	– بداية ثورة هولندا على الاسبان .	١٥٧٥ لوتاس : القديس محرزة .	١٥٧٥ مرصد تيشوبرا هيه .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن السادس عشر	١٥٧٩ تشكيل اتحاد اولترخت . ١٥٨٠ فيليب الثاني ملك اسبانيا يستولي على البرتغال . ١٥٨١ الروس يبدؤون في غزو سيبريا . ١٥٨٢ اكبر مرتد عن الاسلام . ١٥٨٤ موت ايفان الرابع ، حكم بوريس غودونوف . ١٥٨٨ هزيمة « الارمادا التي لا تغلب » ١٥٩٤ ارتداد هنري الرابع ملك فرنسا . ١٥٩٨ منشور نانت . — اعلان بوريس غودونوف قيصراً .	١٥٧٦ ج . بودان : الجمهورية . — ر. هولنشيد : حوليات انكلترا . ١٥٧٩ دوبليسيس — مورناي : مرافعة ضد الطغاة . ١٥٨٠ — ١٥٨٨ مونتين : التجارب ١٥٨٢ اصلاح التقويم من جانب غريغوريوس الثاني عشر . ١٥٨٤ جيوردانو برونو : حول تناهي الكون والعوالم . ١٥٨٥ جيوردانو برونو : الغضبات البطولية . ١٥٨٦ لوغريكو : دفن الكونت دورغاز . ١٥٩٠ ج . دوغير : كتاب الثبات . ١٥٩٠ — ١٦١٠ شكسبير .	١٥٧٧ رحلة دراك حول العالم . ١٥٧٩ تأسيس الشركة الشرقيه في لندن انشاء مصرف دي ميالتو في البندقية . ١٥٩٠ غاليليه . ١٥٩١ ف . فييت : حول فن التحليل . ١٥٩٦ كبلر : جداول هندسة المثلثات .

	السياســة	الآداب والفنــون	الحضـــارة
القرن السابع عشـر	١٦٠٠ اعدام جيوردانو برونو ١٦٠٣ جاك الأول ملكاً على انكلترا – اسرة التوكوغايا . ١٦٠٤ بدايات ازمنة الاضطراب في روسيا . ١٦٠٥ مؤامرة البارود في انكلترا ١٦٠٦ الصلح بين الهابسبورغ والأتراك . ١٦٠٩ طرد الموريسك من اسبانيا . ١٦١٠ مقتل هنري الرابع ، لويس الثالث عشر ملكاً على فرنسا ، وصاية ماري دومديتشي . ١٦١١ غوستاف ادولف ملكاً على السويد . ١٦١٤ غوستاف دولف يجتاح روسيا ١٦١٨ بدايات حرب الثلاثين عاماً . ١٦٢٠ هزيمة الجيوش البروتستانتية في الجبل الأبيض .	١٦٠٠ لوغريكو : القديس يوسف والطفل يسوع . ١٦٠٨ بيير شارون : الحكمة . ١٦٠٣ اكبر ناميه ، تاريخ حكم اكبر ١٦٠٤ غروسيوس : حول الحق – كامبانيلا : مدينة الشمس (نشر عام ١٦٢٣) . – بيكون : حول تقدم الذهن البشري ١٦٠٥ سيرفانتس : دون كيشوت (الجزء الثاني عام ١٦١٥) . ١٦٠٦ ب . ب . روبنز : الختان . ١٦٠٧ مونتفردي : اورفيو . ١٦٠٨ فرانسوا دوسال : مدخل الى الحياة التقية . – في المانيا الاتحاد الانجيلي البروتستانتي ١٦٠٩ اصلاح بورروريال . ١٦١٠ هونور دورفيه : الكوكبية . ١٦١٤ مونتفردي : المجموعة السادسة للغربيات . ١٦٠٦ روبنز : الديمونة، فرانس هالز : رماة القديس جورج . – اغريبا دوبينيه : المأساويات . ١٦١٩ لوبرنات:داوديقذف بالمقلاع. ١٦٢٠ فيلاسكيز : سقاء اشبيلية . – فان دايك : النعم الثلاث . – بيكون : الجهاز العلمي الجديد .	١٦٠٠ وليام جيلبر : في المغناطسية ١٦٠١ الأب ريشي في بكين . ١٦٠٣ شاميلن في كندا . ١٦٠٤ كبلر : الفلك من خلال النظر . ١٦٠٦ نشر اطلس ميركاتور . ١٦٠٧ اليسوعيون في الباراغوري . ١٦٠٨ تأسيس كيبيك . ١٦٠٩ كبلر : الفلك الجديد . ١٦١٠ تليسكوب غاليله (حلقات زحل) . ١٦١١ كبلر : التلسكوب . ١٦١٤ اللوغاريتمات . ١٦١٦ وليام هارفي : الدورة الدموية . ١٦٢٠ الماي فلاور في امريكا .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن السابع عشر	١٦٢١ استئناف الحرب بين اسبانيا والمقاطعات المتحدة . ١٦٢٤ ريشيليو في السلطة في فرنسا . ١٦٢٥ تشارلس الأول ملكاً على انكلترا . ١٦٢٧ – ١٦٢٨ حصار لاروشيل . ١٦٣١ غوستاف ادولف يجتاح المانيا. ١٦٣٢ غوستاف ادولف يقتل في لوتزن . ١٦٣٤ هزيمة البروتستانتيين في نوردلنغن . ١٦٣٥ فرنسا تعلن الحرب على اسبانيا. ١٦٣٧ تفكك امبراطورية أسرة مينغ . ١٦٤٠ ثورة البرتغاليين الذين يستعيدون استقلالهم .	١٦٢٥ غروسيوس : في حق الحرب والسلم . – بيكون : الاطلنطيد الجديدة . ١٦٢٨ ديكارت : القواعد (نشرت عام ١٧٠١) . ١٦٣٠ ج . دوربيرا : شهيدة السان بارتليمي . ١٦٣٠ – ١٦٥٢ تاج محل في اغرا . ١٦٣١ جريدة فرنسا لتيوفراست رينودو . ١٦٣٣ جاك كالو : بلايا الحرب . ١٦٣٤ رامبراندت : مأدبة بلتازار . ١٦٣٧ ديكارت : خطاب في المنهج ، مصحوب بكتب : الهندسة . ابحاث الانكسار ، النيازك . ١٦٣٨ نشر كتاب جانسينيوس : الاوغسطينوس . ١٦٤٠ هوبز : عناصر القانون الطبيعي والسياسي .	١٦٢١ منع كتاب فلك . كويرنيكوس لكبلر من من جانب روما ١٦٢٣ غاليليه ، السهم . ١٦٢٨ نشر مؤلف و. هارفي . ١٦٣٠ غاليليه : الحوار . ١٦٣١ وليام بيتي : الحسابات السياسية. ١٦٣٣ غاليليه أمام التفتيش . ١٦٣٥ تأسيس كايين . ١٦٣٨ غاليليه : خطابات وبراهين . ١٦٣٩ باسكال : بحث في الهزليات . – هندسة ديزارغ . انتاج الفحم الحجري انطلاقاً من الفحم.

القرن السابع عشر

السياسة

١٦٤١ ثورة الايرلنديين : مجلس العموم تشارس الأول .

١٦٤٢ تمرد على الملك في لندن : بدايات الحرب الأهلية .

– موت ريشيليو .

١٦٤٣ موت لويس الثالث عشر ، حكم مازاران ، انتصار فرنسي في روكروا

١٦٤٤ قيام أسرة ماندشو في الصين .

– انتصارات عسكرية فرنسية .

١٦٤٧عصيانمقموعضدالاسبانفينابولي.

١٦٤٨ تشارلس الأول يحال الى المحكمة العليا .

– مازاران يسلم امام تمرد الفروند .

– معاهدة وستفاليا التي تضمن استقلال المقاطعات المتحدة .

١٦٤٩ اعدام تشارلس الأول .

– نهاية التمرد البرلماني في فرنسا .

١٦٥٠ تمرد الأمراء : مازاران يرغم على الهرب .

١٦٥١ لويس الرابع عشر يبلغ سن الرشد .

١٦٥٢ نهاية تمرد الفروند : لويس الرابع عشر المنتصر يعود إلى باريس .

– قمع العصيان الكاتالاني .

١٦٥٣ كرومويل لورد انكلترا الحامي.

الآداب والفنون

١٦٤١ ديكارت : تأملات ميتافيزيكية (الترجمة الفرنسية عام ١٦٤٧) .

– كوميديات كالديرون .

١٦٤٢ هويز : حول المدينة .

– رامبراندت : الدورية الليلية .

– ستراديفاريوس ؛ عامل الكمان .

١٦٤٤ ديكارت : مبادىء الفلسفة (الترجمة الفرنسية عام ١٦٤٧) .

– لوبرتان : رؤيا القديسة تيريز .

١٦٤٧ غاساندي : حياة ابيكوروموته.

– رامبرندت : سوزان .

١٦٤٨ رامبراندت : جحاج ايماوس .

– لولوران : الهرب الى مصر .

١٦٤٩ ديكارت : كتاب اهواء النفس.

١٦٥٠ج . دولاتور :المرأة ذات البرغوث .

١٦٥١ هوبز : الليفياثان .

١٦٥٣ اينوسنتوس العاشر يدين الجانسينية .

الحضارة

مصانع قطن في مانشستر .

١٦٤٢ ١ باسكال ، الآلة الحاسبة .

– توريشيلي ،البارومتر . زراعة قصب السكر .

١٦٤٧ باسكال ، تجارب حول الفراغ

الشاي في اوروبا الغربية .

١٦٥٠ مضحخة غيريك .

	السياسـة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن السابع عشر	– القوزاق يقسمون يمين الولاء للقيصر	– نيكولا دويوسان : الأسرة المقدسة – رويسدال . قصر بنتهايم .	
		١٦٥٦ باسكال ؛ الرسائل الريفية . – فيلاسكيز : الوصيفات . – موريلو : رؤيا القديس انطوان دو بادو .	١٦٥٦ هويغنز يكتشف توابع زحل .
		١٦٥٧ سيرانودوبرجراك : التاريخ المضحك لدول القمر وامبراطوريته .	١٦٥٧ مضخة بويل الهوائية . – علم الضوء لدى فيرما .
	١٦٥٨ موت كرومويل ، نصر فرنسي انكليزي على الاسبان . ١٦٥٩ معاهدة البيرينه : الصلح بين اسبانيا وفرنسا . – اورنغزيب ، المغولي الكبير .	١٦٥٩ فيرميردودلف : الطاهية . ١٦٥٩ – ١٦٧٣ مسرح موليير . – صمويل بيبي يبدأ مذكراته . ١١٦٠ ارنو ولانسلو : قواعد بور رويال .	١٦٥٩ هويغنز ، ملاحظة كوكب المريخ .
	١٦٦٠ تشارلس الثاني ملكاً على انكلترا	– سبينوزا ، المطول القصير .	١٦٦١ بويل ، قابلية الغاز للضغط .
	١٦٦١ موت مازاران ، حكم لويس الرابع عشر .	١٦٦١ – ١٦٧٥ سبينوزا ، تأليف الأخلاق .	– مالبيغي يحسن نظرية الدورة الدموية.
	١٦٦٢ الانكليز في بومباي .	١٦٦٢ ارنوونيكول : منطق بور روبال . – تأسيس مصنع الغوبلان . ١٦٦٣ صمويل بتلر : هوديبراس .	١٦٦٤ هوك، الكتابة على البلور . كوكبير يؤسس الشركة الفرنسية للهند .
	١٦٦٤ الانكليز يحتلون امستردام الجديدة التي سميت نيويورك .	١٦٦٤ شوتز : خطيب الميلاد . – جان ستين : مأدبة المعمودية .	١٦٦٤ – ١٦٨١ قناة الجنوب .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن السابع عشر	١٦٦٧ فرنسا تجتاح هولندا : حرب الوصاية . ١٦٦٧ -١٦٧١ثورة ستينكارازين الفلاحية في روسيا . ١٦٦٧ صلح ايكس لاشابيل على حساب الاسبان . ١٦٧٢ - ١٦٧٨ لويس الرابع عشر يجتاح المقاطعات المتحدة . ١٦٧٣ في انكلترا ، نبذ الخارجين على الاجماع الديني . ١٦٧٤ غيوم دورانج وريثاً لعرش هولندا . نهب بالاتينا من جانب تورين . ١٦٧٨ صلح نيمنغ الذي انهى حرب هولندا . ١٦٧٩ التصويت على مجموعة الهابياس كوربوس في انكلترا . ١٦٨٢ بطرس الكبير قيصراً على روسيا .	١٦٦٥ موريلو : المتسولون . ١٦٦٦ نصب اعمدة اللوفر . ١٦٦٧ ميلتون : الفردوس المفقود . ٦٦٧-١٦٩٤ راسين: التراجيديات ١٦٧٠ نشر «افكار » باسكال . - سبينوزا : المطول اللاهوتي - السياسي ١٦٧٣ لولي : كاد موس وهيرميون . ١٦٧٤ بوالو : فن الشعر . ١٦٧٤ - ١٦٧٨ مالبرانش : البحث عن الحقيقة ١٦٧٥ - ١٦٧٧ سبينوزا يؤلف المطول السياسي . ١٦٧٨ هنري بورسيل ، موسيقى لتيمون اثينا . - السيدة دولا فاييت ؛ اميرة كليف . ١٦٧٩ - ١٧١٤ ج..بور : تاريخ الاصلاح في انكلترا . ١٦٨٠ مالبرانش : مطول الطبيعة والنعمة . ١٦٨٠ بوسويه : خطاب في التاريخ العالمي.	١٦٦٤ - ١٦٨٥ انضاج نيوتن ثم ليبنتز ، لمنهجين مختلفين ؛حساب التفاضل . ١٦٦٦ حريق لندن الكبير . ١٦٦٧ - اتاشينيوس : الكيمياء ١٦٦٨ تلسكوب نيوتن ذو المرآة. ١٦٧٣ نيوتن : تقارير حول الالوان الى الجمعية الملكية . ١٦٧٣ هويغنز : الساعة المتأرجحة . ١٦٧٨ نشر اعمال فيرما . - طنجرة دنيس باپان . ١٦٧٩ قوانين ماريوت . ١٦٨٠ ماريوت يكتشف تنفس النبات ١٦٨٢ هالي يكتشف المذنب الذي سيسمى باسمه .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن السابع عشر	١٦٨٣ حصار الأتراك لفيينا . ١٦٨٥ في فرنسا ، الغاء منشور نانت. ١٦٨٦ رابطة ، اوغسبورغ ضدفرنسا – استعادة بودا من الأتراك . ١٦٨٧ تراجع عام للاتراك . ١٦٨٨ نزاع بين جاك الثاني والاساقفة الانكليز ، غيوم دورانج ينزل في انكلترا . ١٦٨٩ « برلمان الاتفاق » يعين غيوم ملكاً ، الحرية الدينية في انكلترا . ١٦٩٠ المغول يحتلون جنوب الهند .	١٦٨٣ فونتونيل : استطراد حول القدامى والمحدثين . – مالبرانش : مطول الأخلاق . ١٦٨٤ بايل : جمهورية الآداب الجديدة . – ليبنتز : تأملات في المعرفة . ١٦٨٦ ليبنتز : خطاب في الميتافيزيك . – فونتونيل : أحاديث حول تعدد العوالم . ١٦٨٧ فينيلون : تربية البنات . ١٦٨٨ لابروبير : الطباع . ١٦٨٩ بورسيل : ديدون واينيوس . – هويبما : طاحونة الماء . ١٦٩٠ لوك : المطول الثاني في الحكومة المدنية . – لوك : بحث في الفهم البشري . ١٦٩٣ – ١٧٠٦ مانساريني قبة الانفاليد . ١٦٩٤ ب . بايل : افكار حول المذنب . – ليبنتز : المنظومة الجديدة للطبيعة	– آلة مارلي . – تصنيف ج . غراي للنباتات . ١٦٨٣ نيوتن ، نظرية المد . – خريطة هالي للرياح . ١٦٨٧ نيوتن : الفلسفة الطبيعية لمبادىء الرياضيات . لوفنهوك : الكريات الحمر . ١٦٨٩ دنيس بابان ، نظرية الآلة البخارية . ١٦٩٣ تورنفور يعرف الجنس في النبات . ١٦٩٤ هويغنز : مطول الضوء انشاء انشاء مصرف انكلترا . ١٦٩٥ لبنتز بصدونظرية القوى الحية.

القرن	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن السابع عشر	١٦٩٧ معاهدة رزويك ، نهاية حرب التسع سنوات . – شارل الثاني ملكاً على السويد . ١٦٩٩ هزيمة تركية امام الحلف المقدس	١٧٩٦ ريتيار : المقامر . ١٦٩٦ – ١٦٩٧ ب . بايل : القاموس التاريخي والنقدي . ١٦٩٩ فينيلون : تيليماك .	١٦٩٦ برنويي ، حساب التحولات . ١٦٩٧ نظرية ستال حول مصدر اللهب ١٦٩٩ ذهاب دامبيه الى المحيط الهادي
الثامن الثامن عشر	١٧٠٠ موت شارل الثاني ، فيليب داراغون ملكاً على اسبانيا . انتصار شارل الثاني عشر في نارفا . ١٧٠١ فريدريك الأول ، اول ملك لبروسيا . – بدايات حرب الوراثة في اسبانيا . ١٧٠٤ ستانيسلاس ليزنسكي ملكاً على بولونيا . ١٧٠٥ جوزيف الأول امبراطوراً على المانيا . ١٧٠٧ موت اورنغزب آخر امبراطور مغولي . ١٧٠٩ بطرس الأكبر يهزم شارل الثاني عشر في بولتافا .	١٧٠٠ كوريلي . غنائيات . ١٧٠١ كابوشي شيباي ، كوميديات شعبيه في اليابان . ١٧٠٢ كلارندون : تاريخ الحروب الأهلية في انكلترا . ١٧٠٤ هاندل : الآلام حسب رواية القديس يوحنا . – ليبنتز : ابحاث جديدة في الفهم . ١٧٠٥ ماندفيل : خرافة النحل . ١٧٠٦ دوارد لويد : الشيطان الأعرج . ١٧٠٩ لوساج : توركاريت . – بوب : ريفيات .	١٧٠٢ هالي ، خريطة المدور المغناطيسي . ١٧٠٣ تأسيس سان بطرسبرغ . ١٧٠٥ اول آلة بخارية لينوكومن . ١٧٠٧ حجز « العشر الملكي » لغوبان . – نيوتن : الحساب العام . ١٧٠٩ بيركلي :نظرية الرؤية الجديدة

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الثامن عشر	١٧١٣ معاهدة اوترخت نهاية حرب الوراثة في اسبانيا : فيليب الخامس ملكاً على اسبانيا . – فريدريك – غيوم الأول ملكاً على بروسيا . ١٧١٤ بداية اسرة هانوفر في انكلترا : جورج الأول . ١٧١٥ موت لويس الخامس عشر ، فيليب دورليان وصياً على عرش فرنسا .	١٧١٠ بركلي : مبادىء الطبيعة البشرية – ليبنتز : تود يسيوس . ١٧١١ شافتسبوري : خصائص البشر – في لندن ، تأسيس « السبكتاتور ». ١٧١٣ مرسوم الطبيعة الواحدة : ادانة كليمنتوس الحادي عشر للجانسينية . – بركلي : حوارات هيلاس وفيلونوس ١٧١٤ كوبران : الكونشرتات الملكية ١٧١٥ لوساج : جيل بلاد وسانتيان .	١٧٢٥ فهرنهايت ، الترمومتر الزئبقي لوفنهوك يكتشف الأوليات .

الفهرس

مفارقة الايديولوجيا (حرفياً علم المعاني)، أنها مفهوم نظري وضع في أواخر القرن ١٨، ليحل محل علم النفس وصار اجرائياً في النصف الأول من القرن ١٩، غرضه البحث عن دور التصورات والأحاسيس، الأفكار والانفعالات، الذكريات والشهوات... وغيرها من حالات الشعور (المعاني بالدلالة الأعم لهذه الكلمة) في توجيه السلوك الانساني فرداً وجماعة.

فتاريخ الايديولوجيات (ثلاثة مجلدات لعدد من الدارسين) هو قراءة جديدة، مبتكرة لتاريخ البشرية، تختلف جذرياً عن القراءات السياسية والاقتصادية أو الدينية وغيرها... في أنها تنطلق من مسلمة ضمنية أولى خلاصتها أن الحالات النفسية هذه، تشكل في كل عصر من عصور التاريخ ومع كل أمة من أممه - وأحياناً مع كل زعيم من زعماء البشر، رؤية خاصة للعالم لايقل مفعولها في تحريك التاريخ عن العوامل الاخرى التي نعتقد أنها توجهنا فمثلاً، الصراع بين الايديولوجيا الاشتراكية والايديولوجية النازية، قبيل الحرب العالمية الثانية وأثناءها وبعدها، كان له من قوة التأثير على اشعال فتيل الحرب واستمرارها ماللصراع على المصالح الكبرى الاقتصادية، لا بل انه تحول الى صراع على الوجود، أداته آلة حربية عملاقة سحقت ملايين البشر ووضعت الحضارة الحديثة بمحاذاة نقطة الصفر.

فقراءة تاريخ الايديولوجيات هذا، تكشف لنا عن جملة حقائق، نشدد نحن منها هنا على اثنتين:

الأولى، أن كل فعالية فكرية أو تصورية يمكن أن تتحول الى أيديولوجيا، سواء في ذلك الفلسفة والدين، العلم والتقنية، المذاهب الفكرية، (البنيوية مثلاً) والطوباويات (الشيوعية مثلاً).

الثانية، هي أن تاريخ البشر تحول مع تحول الايديولوجيات من الرؤية السحرية للعالم الى الرؤية العقلية والعلمية، عبر الدولة، والحركات السياسية.

وبوسعنا التأكيد على أن الترجمة العربية لايقل أداؤها دقة عن الأصل الفرنسي.

طبع في مطابع وزارة الثقافة
دمشق ١٩٩٧

في الاقطار العربية مايعادل
٥٠٠ ل.س

سعر النسخة داخل القطر
٢٥٠ ل.س